

TAUFE UND FIRMUNG

nach der Lehre des heiligen Bonaventura

Manfred Roeder

1973

TAUFE UND FIRMUNG
nach der Lehre des heiligen Bonaventura

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der
Katholisch - Theologischen Fakultät
der
Ludwig-Maximilians-Universität
zu München



vorgelegt von
Manfred Roeder, Diözese Augsburg
München

1973



VORWORT

Meinen lieben Eltern in Dankbarkeit.



VORWORT

Die vorliegende Untersuchung über die Tauf- und Firmungslehre Bonaventuras wurde im Winter 1972/73 abgeschlossen und im Sommer-Semester 1973 von der Hohen Kath. -Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Inauguraldissertation zur Erlangung des theologischen Doktorgrades angenommen. Hierfür spreche ich meinen aufrichtigen Dank aus.

Ferner möchte ich Herrn Prof. Dr. Leo Scheffczyk sowie Herrn Prof. Dr. Josef Finkenzeller für die Erstellung des Referates, bzw. des Korreferates danken.

Vor allem aber habe ich meinem Heimatbischof Dr. Josef Stimpfle zu danken für die Freistellung zum Spezialstudium nach meiner Priesterweihe im Jahre 1970.

Schließlich darf der Direktor des Herzoglichen Georgianums, Herr Prof. Dr. Walter Dürig nicht unerwähnt bleiben, der mir nach Beendigung des offiziellen Studiums den Aufenthalt zum Weiterstudium im Georgianum gestattet hat. Dafür, aber auch für Unterstützungen verschiedenster Art, sei ihm von Herzen gedankt.

München, im November 1973, am Fest der hl. Elisabeth

Manfred Roeder



INHALT

Quellen	I
Literaturverzeichnis	III
Abkürzungen	XII
Einführung	1
ERSTER TEIL: Die Lehre von der Taufe	5
I. Die Johannestaufe	7
1. Gott als der principalis institutor der Johannestaufe	7
2. Die Johannestaufe als Hinführung zur christlichen Taufe	9
a. Die Zeichenhaftigkeit der Johannestaufe	9
b. Der Bußcharakter der Johannestaufe	11
c. Die Zeitlichkeit der Johannestaufe	12
3. Die Wirksamkeit der Johannestaufe	13
II. Die Materie als notwendiger Bestandteil der Integrität der Taufe und das Wesen der Taufe	21
1. Erklärung der das Taufgeschehen bezeichnenden Begriffe	21
2. Die im Wasser vollzogene Abwaschung als Tor der Sakramente	23
3. Die Taufe als Wiedergeburt	24
4. Die Stellungnahme Bonaventuras zu anderen Taufdefinitionen	25
5. Das zur Integrität der Taufe nötige verbum vocale	29
6. Die Notwendigkeit eines Glaubensartikels	30
7. Die das Taufgeschehen ausdrückende Taufformel und die Notwen- digkeit der ganzen Trinitätsformel	34
a. Die der Form genügende Taufformel	34
b. Die Notwendigkeit der Trinitätsformel	35
c. Die Taufe "in nomine patris"	37
d. Die Taufe "in nomine Christi"	37
e. Zur Veränderung der Trinitätsformel	38
III. Die Einsetzung der Taufe	40
1. Die Einsetzung im Wasser	40
2. Der Zeitpunkt der Einsetzung	41
3. Die auf Grund der Einsetzung zustande gekommene vis des Wassers	44
4. Der Vollzug des in der Einsetzung grundgelegten Taufaktes	46

a.	Die Häufigkeit des Untertauchens	46
b.	Die zwei Arten des gültig vollzogenen Taufritus: Besprengen und Untertauchen	48
c.	Der Modus des Taufvollzugs	49
IV.	Der Heilsgehalt der Taufe	51
1.	Die Tilgung der Erbsünde als primärer Tauffeffekt	51
a.	Augustinischer und anselmischer Einfluß in Bonaventuras Erbsündeverständnis	55
b.	Die durch die Auflehnung des ersten Menschen verdorbene Natur und deren Folgen	57
c.	Die Heilung des Menschen von der Erbsünde durch die in der Taufe enthaltene Wirkkraft Christi	59
2.	Die Problematik der beim Taufempfang zustande kommenden "gleichen Wirkkraft" hinsichtlich aller Taufempfänger	65
3.	Die Eingliederung des Menschen in die Kirche Christi durch den sakramentalen Taufcharakter	67
a.	Die Zeit bis Bonaventura	67
b.	Der unsichtbare character baptismalis als das wesensmäßig grundlegende Konstitutivum und Kriterium hinsichtlich der Eingliederung in die sichtbare Kirche Christi	68
V.	Spender und Empfänger der Taufe	78
A.	Der Spender	78
1.	Der Träger der Spendegewalt	78
2.	Die Häretikertaufe und die persönliche Würdigkeit des Spenders	80
B.	Der Empfänger der Taufe	82
1.	Der fiktive Taufempfang	82
a.	Widerwilliger Taufempfang	82
b.	Der Begriff der fictio und das Verhältnis von fictio zu dem sakra- mental Vollgehalt	83
c.	Die Möglichkeit des vollen Tauffeffekts recedente fictione	85
2.	Die Kindertaufe	86
a.	Die an die Stelle des Kindes tretende fides aliena der Kirche, bzw. der Eltern und Paten	89
b.	Die Frage nach dem Verhältnis von der fides aliena und der bei der Kindertaufe zustande kommende Wirkkraft und Gnadenver- mittlung	90
c.	Ergebnis und Ausblick auf die gegenwärtige Situation	93

VI. Heilsbedeutung der Taufe	96
1. Heilsnotwendigkeit der Taufe	96
2. Heilsmöglichkeiten ohne Wassertaufe	97
a. Die Bluttaufe (baptisma sanguinis)	97
b. Die Begierdetaufe (baptisma flaminis)	99
 ZWEITER TEIL: Die Lehre von der Firmung	101
1. Die Firmung als ein eigenständiges Sakrament	103
II. Das äußere Zeichen der Firmung	106
1. Der Chrisam als materia remota	106
2. Die Stirnsalbung mit dem Zeichen des Kreuzes und die Handauflegung als die für das Zustandekommen des Sakraments wesentlich konstituierenden Elemente	107
III. Der Heilsgehalt der Firmung	109
1. Die Bedeutung des Firmcharakters und sein Verhältnis zum Taufcharakter	109
2. Die Nichtwiederholbarkeit der Firmung	112
3. Das verbum vocale	114
4. Die gratia confirmationis als Folge der in der Taufe grundgelegten Gnade	115
IV. Spender und Empfänger	117
1. Der Spender	117
a. Der Bischof als der ordentliche Sakramentsspender	117
b. Der Priester als minister extraordinarius	119
2. Der Empfang der Firmung	120
a. Der Empfänger	120
b. Die Frage nach der Notwendigkeit	121
 EXKURS: Die Begriffe signum und verbum in ihrer sakramentalen Wirkfunktion	124
I. Signum in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung	124
1. Vorüberlegungen zu der Verwendung der Begriffe Symbol und Zeichen	125

2. Bedeutung und Funktion des sakramentalen Zeichens bei Bonaventura	128
a. Das Verhältnis von signum und gratia in Analogie zur Struktur der Sünde	129
b. Die Beziehung von signum zu repraesentatio	130
c. Die pädagogische Funktion von signum	130
d. Das dynamische Moment im Ablauf der Heilsgeschichte	131
e. Die objektive Setzung des sakramentalen Zeichens im Verhältnis zum persönlichen Mitvollzug	132
f. Die Sakramente als gratiae vasa et causa	133
II. Das Wort als exhibitives ereignishaftes Gnadenwort	135
1. Das Wort als Rede und Name	136
2. Die Bedeutung des Wortes nach Bonaventura im sakramentalen Bereich, besonders bei Taufe und Firmung	137
3. Die Begriffe Bild, Zeichen, Symbol in ihrer Beziehung zu dem exhibitiv gnadenwirkenden Wort, dem Kern des sakramentalen zeichenhaften Geschehens,	140

ZUSAMMENFASSUNG:

1. Taufe und Firmung in ihrem Heilsbezug zu Christus	145
a. Die Taufe als erste Begegnung des Menschen mit Christus und als Eingliederungsakt in die Kirche Christi	145
b. Die Stärkung der in der Taufe grundgelegten Christusgemeinschaft durch das Christus-Sakrament der Firmung	146
2. Die Bedeutung der Erbsünde für die Heilsgeschichte des Menschen	147
3. Die Intention in ihrem Gehalt für die Sakramentenspendung	148
4. Der christozentrische Bezug von Taufe und Firmung	149
5. Die reale Symbolträchtigkeit des sich in Element und Wort vergegenwärtigenden heilshaften und in der Einheit des mystischen Leibes der Kirche ereignenden Mysteriums Christi	151

QUELLEN

- Alexander von Hales, In quattuor Sententiarum, Quaracchi 1951 - 1957.
- Summa theologica (Summa Halensis) I - III, Quaracchi 1924 - 1948; IV, Lyon 1516.
- Anselm von Canterbury, Opera omnia, hrsg. von F. S. Schmitt, Vol. I, Seccovii 1938; Vol. II, Romae 1940; Vol. III - VI, Edinburghi 1946, 1949, 1951, 1961.
- Albertus Magnus, Opera omnia, hrsg. von Borgnet, Paris 1890 - 1899.
- Opera omnia, hrsg. vom Institut Alberti M. Col., Münster 1951 ff.
- Augustinus, Opera omnia, in: PL XXXII - XLV und CSEL (soweit erschienen).
- In Johannis Evangelium (Tractatus CXXIV), in: Corpus Christianorum. Series latina XXXIV, Turnhout 1955.
- Bonaventura, Opera omnia. 10 Bde., Quaracchi 1882 - 1902.
- Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta (hrsg. von F. Delorme. Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi. Tom. VIII), Quaracchi 1934.
- Guido von Orchelles, Guidonis de Orchellis Tractatus de sacramentis ex eius Summa de sacramentis et officiis ecclesiae, ed. Franc. Institute Public. Text Ser. 4, New York - Louvain - Paderborn 1953.
- Hugo von St. Viktor, Opera omnia, in: PL CLXXV f.
- Petrus Lombardus, Libri IV Sententiarum (in der Bonaventura-Ausgabe den jeweiligen Distinktionen des Sentenzenkommentars vorangestellt) Bd. I - IV, Quaracchi 1882 f.
- Libri IV Sententiarum (studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae), Ad Claras Aquas² 1916.
- Petrus von Tarantaise, In quattuor Sententiarum, Toulouse 1649 - 1652.
- Richard von Mediavilla, In quattuor Sententiarum, Brescia 1591.
- Thomas von Aquin, Summa Theologiae (cura et studio P. Caramello cum textu ex recensione Leonina), Turin - Rom 1952 - 1956.
- In quattuor Sententiarum, Opera omnia, ed. Vivès, Paris 1874.

Wilhelm von Auvergne, Opera omnia, ed. Leferon, Orléans 1674 - 1675.

Wilhelm von Auxerre, Summa aurea in quattuor libros sententiarum, Venedig 1591.

Aristoteles-texte gehen auf die Ausgabe von I. Bekker zurück: Opera A., I - V, Berlin 1831 - 1870.

Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln und Köln - Freiburg - Regensburg - Wien - Salzburg - Linz, 1972.

Die Feier der Firmung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen-Brixen und von Luxemburg, Einsiedeln und Köln - Freiburg und Basel - Regensburg - Wien - Salzburg - Linz, 1973.

LITERATURVERZEICHNIS

- Adam, A., Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin, Freiburg 1958.
- Firmung und Seelsorge, Düsseldorf 1959.
- Aland, K., Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Theologische Existenz, NF 68, ²1961.
- Allers, R., Anselm von Canterbury. Leben, Lehre und Werke, Wien 1936.
- Arnold, F.X., Wort des Heils, in: ThQ 137 (1957) 1-17.
- Baumann, U., Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, Freiburg 1970.
- Baril, H., La doctrine de saint Bonaventure sur l'institution des sacrements, Montreal 1954.
- Bartmann, B., Zur Sakramentenlehre der Frühscholastik, in: ThGl 9 (1917) 450 - 454.
- Benselers Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch, Leipzig ¹²1904.
- Berresheim, H., Christus als Haupt der Kirche nach dem heiligen Bonaventura, Bonn 1939.
- Betz, J., Wort und Sakrament, in: Verkündigung und Glaube, Freiburg 1958, 76 - 100.
- Betz, O., Sakrament der Mündigkeit, München 1968.
- Bierbaum, M., Zur Methodik der Theologie des hl. Bonaventura, in: Der Katholik 89 (1909) IV, 34-52.
- Bittremieux, J., L'institution des sacrements d'après S. Bonaventure, in: EtFranc 35 (1923) 129-132; 225-240; 337-355.
- Bord, J.B., Justification sacramentelle et extrasacramentelle, in: NRTh 52 (1925) 213-227; 292-297.

- Brinktrine, J., Zur Geschichte der Taufformel, in: ThGl 9 (1917) 415-419.
- Brommer, F., Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive, Paderborn 1908.
- Bruch, R., Die Ungerechtigkeit als Rechtheit des Willens nach Bonaventura, in: FStud 33 (1951) 180-206.
- Brugger, W., Philosophisches Wörterbuch, Freiburg ⁸1961.
- Casel, O., Das christliche Kultmysterium, Regensburg ⁴1960.
- Cassirer, E., Philosophie der symbolischen Formeln I (Die Sprache), Darmstadt ²1953.
- Chardin, T. de, Mein Glaube, Olten 1972.
- Chenu, M., Théologie symbolique et exégèse scolastique au XII^e siècle et XIII^e siècle, in: Mélanges de 509-526.
- Clasen, S., Zur Geschichtstheologie des hl. Bonaventura, in: WissWeish 23 (1960) 197-212.
- Darlap, A., Die Heilsgeschichte, in: Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. 1. Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik (hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer), Einsiedeln 1965, 3-153.
- Dettloff, W., "Christus tenens medium in omnibus", Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura, in: WissWeish 20 (1957) 28-42; 120-140.
- "Franziskanertheologie", in: HthG I, München 1962, 387-392.
 - "Franziskanerschule", in: LThK ²1960, 285-288.
 - Die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken des hl. Bonaventura, in: MThZ 13 (1962) 107-115.
 - Heilswahrheit und Weltweisheit. Zur Stellung der Philosophie bei den Franziskanertheologen der Hochscholastik, in: Wahrheit und Verkündigung (M. Schmaus zum 70. Geburtstag), München 1957.
- Dölger, F.J., Das Sakrament der Firmung, Wien 1906.

- Dubarle, D., Symbolismus scientifique et symbolisme liturgique, in: Maison-Dieu 22 (1950) 154-160.
- Du Cange, Glossarium mediae et infimae Latinitatis, Graz 1954.
- Dürig, W., Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der Römischen Liturgie, München 1952.
- Geburtstag und Namenstag. Eine liturgiegeschichtliche Studie, München 1954.
 - Die Zukunft der liturgischen Erneuerung, Mainz 1962.
- Ebeling, G., Wort Gottes und Hermeneutik, in: Die neue Hermeneutik (Neuland in der Theologie) Bd. 2, Zürich 1965, 109-146.
- Ehrle, F., Der heilige Bonaventura. Seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben, in: FStud 8 (1934) 109-124.
- Espenberger, J.N., Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik, in: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte V,1, Mainz 1905.
- Eynde, D. van den, De modo institutionis sacramentorum, in: Ant 27 (1952) 3-10.
- Farine, L., Der sakramentale Charakter, Freiburg 1904.
- Fries, H., Handbuch theologischer Grundbegriffe, 2 Bde., München 1962 f.
- Gadamer, H.G., Wahrheit und Methode, Tübingen²1965.
- Gerken, A., Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura, Düsseldorf 1963.
- Gühr, N., Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche, 2 Bde., Freiburg 1897 - 1899.
- Gillmann, F., Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders und des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik, in: Der Katholik 95 (1916) XVII, 432-449; 96 (1916) XVIII, 40-55.
- Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weisensakraments, Paderborn 1920.

Gilson, E., Die Philosophie des heiligen Bonaventura, Köln ²1960.

Grabmann, M., Der Einfluß des hl. Bonaventura auf die Theologie und Frömmigkeit des deutschen Mittelalters, in: ZKTh 68 (1944) 19-27.

- Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bde., Freiburg 1909 - 1911. Unveränderter Nachdruck Darmstadt 1956.
- Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg 1933. Unveränderter Nachdruck Darmstadt 1961.

Gössmann, E., Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis, München 1964.

Guardini, R., Vom Geist der Liturgie, Freiburg ⁵1920.

- Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung, Düsseldorf 1921.
- Von heiligen Zeichen, Mainz 1949.
- Eine Denkergestalt des hohen Mittelalters: Bonaventura, in: R. Guardini. Unterscheidung des Christlichen, Mainz 1953, 389-403.
- Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom lumen mentis, von der gradatio entium und der influentia sensus et motus (hrsg. von W. Dettloff), in: Studia et Documenta Franciscana III, Leiden 1964.

Hammer, F., Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Wien 1967.

Haubst, R., Wort Gottes und Theologie, in: TThZ 69 (1960) 257-274.

Heidegger, M., Unterwegs zur Sprache, Pfullingen ²1960.

Henquinet, F.M., De causalitate sacramentorum iuxta codicem autographum S. Bonaventurae, in: Ant 8 (1933) 377-424.

Heynck, V., Zum Problem der sakramentalen Gnade in der Scholastik, in: Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift f. M. Schmaus, München 1957, 777-806.

Häring, M., Charakter, Signum und Signaculum. Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance, in: Scholastik 30 (1955) 481-512; 31 (1956) 41-69 und 182-212.

- Hofbeck, S., Semeion. Der Begriff des Zeichens im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte, Münsterschwarzach 1970.
- Holthum, G., Vom sakramentalen Charakter, in: ThGl 18 (1926) 687-692.
- Hülsbusch, W., Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras, Düsseldorf 1968.
- Imle, F., Die Theologie des hl. Bonaventura, Werl 1931.
- Jeremias, J., Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, Göttingen³1958.
- Jugie, M., Péché originel, Saint Anselm, in: DThC 12,1 (1933) 435-441.
- Jungmann, A., Symbolik der katholischen Kirche, Stuttgart 1960.
- Der Gottesdienst der Kirche auf dem Hintergrund seiner Geschichte kurz erläutert, Innsbruck 1955.
- Kaspar, W., Christentum ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, Mainz 1970.
- Kaup, J., Die Erbsündelehre in der Summa theologica des Alexander von Hales, in: FStud 29 (1942) 11-119.
- Christus nach der Lehre des hl. Bonaventura, in: FStud 26 (1939) 333-344.
- Kirchgässner, A., Die mächtigen Zeichen, Freiburg 1959.
- Die gegenwärtige Taufpraxis und ihre theologische Begründung, in: W. Kaspar, Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, Mainz 1970, 9-20.
- Kittel, G., Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 1, Stuttgart 1933.
- Koffmane, G., Geschichte des Kirchenlateins I, Breslau 1879.
- Koster, M.D., Symbol und Sakrament, in: Neue Ordnung 1 (1946/47) 385-403.
- Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche, Münster 1948.

Krings, H., "Das Wort", in: HthG II, München 1963, 835-845.

Kürzinger, J., Zur Deutung der Johannestaufe in der mittelalterlichen Theologie, in: Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift f. M. Grabmann, Münster 1935, 954-973.

Laake, O., Über den sakramentalen Charakter, München 1903.

Landgraf, A.M., Dogmengeschichte IV, 1, Regensburg 1955, 155-192.

Lampen, W., De causalitate sacramentorum iuxta S. Bonaventuram, in: Ant 7 (1932) 77-86.

Lechner, J., Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla, München 1925.

Lemmens, L., Der heilige Bonaventura. Kempen-München 1909.

Lottin, D.O., Les thèses du péché originel au XIII^e siècle, in: RThAM 11 (1939) 17-32; 12 (1940) 78-103.

Lottin, D.O., Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin, in: RThAM 12 (1940) 275-328.

Lotz, J.B., Sprache und Denken, in: Scholastik 31 (1956) 496-514.

Auf der Maur, H. und B. Kleinheyer, Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung (B. Fischer zum 60. Geburtstag), Einsiedeln - Freiburg 1972.

Meier, L., St. Bonaventura, ein Meister der Sprache, in: FStud 16 (1929) 15-28.

Mercker, H., Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, NF 15), München 1971.

Morgott, F., Der Spender der heiligen Sakramente nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin, Freiburg 1886.

Mühlen, H., Die Firmung als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbsterlieferung des Geistes Christi, in: ThGl 57 (1967) 263-286.

- Natalini, V., *De natura gratiae sacramentalis iuxta S. Bonaventuram*, Rom 1961.
- Neunheuser, B., *Taufe und Firmung*, HDG IV/2, Freiburg 1956.
- Neveut, E., *Le désir des sacrements*, in: RThom 61 (1936) 313-329.
- Nordhues, P., *Überlegungen zum Sakrament der Firmung*, in: ThG1 58 (1968) 281-297.
- Ording, H., *Symbol und Wirklichkeit*, in: ThLZ 73 (1948) 132.
- Pascher, J., *Form und Formwandel sakramentaler Feier*, Münster 1949.
- *Die Liturgie der Sakramente*, Münster ³1961.
- Piault, B., *Was ist ein Sakrament?*, Aschaffenburg 1964.
- Rahner, K., *Zur Theologie des Symbols*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln 1964, 275-311.
- *Was ist ein Sakrament?*, in: StdZ 96 (1971) 16-25.
- Ratzinger, J., *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1959.
- Rauch, W., *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffs bei Bonaventura* (Münchener Theologische Studien II, 20), München 1961.
- Remy, P., *La causalité des sacrements d'après Bonaventure*, in: EtFranc 42 (1930) 324-339.
- Rheinfelder, H., *Kultsprache und Profansprache in den romanischen Ländern*, Florenz 1933.
- Ritter, J., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Darmstadt 1971.
- Sainio, M., *Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität*, Helsinki 1940.
- Schanz, P., *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, Freiburg 1893.

- Schäzler, C., Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato in ihrer Entwicklung innerhalb der Scholastik und ihrer Bedeutung für die christliche Heilslehre, München 1860.
- Scheffczyk, L., Adams Sündenfall. Die Erbschuld als Problem gläubigen Denkens heute, in: WoWa (1965) 761-776.
- Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes, München 1966.
 - Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde. Sünde - Erbsünde, Augsburg 1970.
- Schelkle, K.H., Auslegung als Symbolverständnis, in: ThQ 132 (1952) 129-151.
- Schillebeeckx, H.E., "Begierdetaufe", in: LThK (²1958) II, 112-115.
- Schmaus, M., Die Trinitätskonzeption in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum, in: WissWeish 15 (1962) 229-237.
- Schmaus, M., Katholische Dogmatik IV, 1, München ⁶1964.
- Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik, 2 Bde., München 1969 f.
- Schnackenburg, R., Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, München 1950.
- Segerstadt, T., Die Macht des Wortes, Zürich 1947.
- Semmelroth, O., Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung, Frankfurt 1962.
- Silić, R., Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura, Breslau 1938.
- S. Bonaventura de morali causalitate sacramentorum doctrina, fuitne in detrimentum doctrinae eius de Ecclesia?, Sibenici 1940.
- Soiron, Th., Vom Geist der Theologie Bonaventuras, in: WissWeish 1 (1934) 28-38.

Söhngen, G., Bonaventura als Klassiker der analogia fidei, in: WissWeish 2 (1935) 97-111.

- Die Einheit in der Theologie, München 1952.
- Philosophische Einübung in die Theologie, Freiburg 1955.
- Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft, in: *Mysterium Salutis I*, Einsiedeln 1965, 907-977.
- Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn 1937.
- Der Wesensaufbau des Mysteriums, Bonn 1938.

Stenzel, A., Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie, Innsbruck 1958.

Stenzel, J. Philosophie der Sprache, München 1934.

Tillich, P., Systematische Theologie I, Stuttgart 21956.

Trimole, B., Deutung und Bedeutung der Schrift *De reductione artium ad theologiam*, in: FStud 8 (1921) 172-189.

Umberg, J.B., Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung, Freiburg 1920.

Veuthey, L.S., *S. Bonaventurae Philosophia christiana*, Rom 1943.

Weber, H.J., Wort und Sakrament, in: MThZ 23 (1972) 241-274.

Weger, K.H., Theologie der Erbsünde, Freiburg 1970.

Weisweiler, H., Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik, in: Scholastik 8 (1933) 481-523.
Sakrament als Symbol und Teilhabe, in: Scholastik 27 (1952) 321-343.

Wisse, St., Das religiöse Symbol, Essen 1963.

Ziesché, K., Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne, Breslau 1911.

ABKÜRZUNGEN

1. Werke Bonaventuras

I	Sent.	Liber I	Sententiarum
II	Sent.	Liber II	Sententiarum
III	Sent.	Liber III	Sententiarum
IV	Sent.	Liber IV	Sententiarum
Brev.		Breviloquium	
Comm. Io.		Commentarius in Ev. S. Joannis	
Comm. Luc.		Commentarius in Ev. S. Lucae	
Hex.		Collationes in Hexaëmeron	
Itin.		Itinerarium mentis in Deum	
Lign.		Lignum vitae	
Serm.		Sermones	
Solil.		Soliloquium	

2. Stellenangaben

a.	articulus	n.	numerus
arg.	argumentum	opp.	oppositum
c.	capitulum	p.	pars
coll.	Collatio	prol.	prologus
concl.	conclusio	q.	quaestio
d.	distinctio	resp.	respondeo dicendum
dub.	dubium	sol.	solutio
fund.	fundamentum	u.	unicus

Die in Klammern () gesetzten Zahlen hinter den Stellenangaben beziehen sich auf die Ausgabe der "Opera omnia".

Dabei bedeuten: Die römischen Zahlen: Bandzahl
die arabischen Zahlen: Seitenzahl
die Buchstaben: Seitenspalte

3. Abkürzung der benutzten Zeitschriften und Handbücher

Ant	Antonianum, Rom 1926 ff
DThC	Dictionnaire de théologie catholique, Paris 1930 ff
EtFranc	Etudes franciscaines, Paris 1909-1940; NS 1950 ff
FStud	Franziskanische Studien, (Münster) Werl 1914 ff
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte, Freiburg 1951 ff
HthG	Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1962 f
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, 10 Bde, ² 1957-1967

MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift, München 1950 ff
NRTh	Nouvelle Revue Théologique, Tournai - Löwen - Paris 1879 ff
RThAM	Recherches de Théologie ancienne et médiévale, Louvain 1929 ff
RThom	Revue Thomiste, Paris 1893 ff
StdZ	Stimmen der Zeit, Freiburg 1871 ff
ThGl	Theologie und Glaube, Paderborn 1909 ff
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig 1878 ff
ThQ	Theologische Quartalschrift, Tübingen 1819 ff, Stuttgart 1946 ff
WissWeish	Wissenschaft und Weisheit, Düsseldorf 1934 ff
WoWa	Wort und Wahrheit, Wien 1946 ff

EINFÜHRUNG

=====

Im Vorwort zum zweiten Buch seines Sentenzenkommentars schreibt der hl. Bonaventura: "Ich beabsichtige nicht den neuen Meinungen entgegenzutreten, sondern die allgemein angenommenen und bewährten zu entfalten"¹.

Wenn sich jemand längere Zeit mit Bonaventura beschäftigt hat, wird er wohl feststellen, daß der Akzent des eben zitierten Satzes im zweiten Teil liegt. Dabei wird der Untersuchende zu dem Ergebnis kommen, daß dieses Verbum "retexere" weniger in dem - einfacheren - Sinne von "darlegen", sondern vielmehr als "entfalten", "reflektieren" zu verstehen ist. Wenn der Seraphische Lehrer sagt, er beabsichtige nicht, sich gegen neue Meinungen aufzulehnen, so heißt das nicht, er wolle seine Zeitgenossen außer acht lassen - ein längeres Befragen und Auseinandersetzen mit Bonaventura zeigt sehr wohl, wie er auf die Fragen der "Modernen" eingeht -, im Gegenteil: ohne Berücksichtigung seiner theologischen Umwelt und seines eben auch in Geschichte ereignenden und sich geschichtlich vollziehenden Denkens läßt sich Bonaventura schwer verstehen, besonders vielleicht für den heutigen Theologen, der sich in ständiger Auseinandersetzung mit einer nach Leistung strebenden und im Leistungsbewußtsein denkenden vielschichtigen Gesellschaft zu bewegen und zu verstehen hat.

Wenn nach der Aussage Bonaventuras der Akzent in seinem theologischen Gedankengut mehr auf diesem "Entfalten der herkömmlichen und bewährten Meinungen" zu liegen scheint, so heißt das nichts anderes, als daß dieses "Entfalten" sich stets in Spannung, in Polarität zur Gegenwart weiß.

"Entfalten" eines gewissen Gedankengutes bekommt nur dann seinen vollen Sinn, wenn sich dieses Entfalten stets auch im Gegenüber des geistes-, bzw. theologiegeschichtlichen Hintergrundes weiß. Ich kann nur geschichtlich Gewesenes berechtigterweise befragen, wenn ich mich selbst in diese Auseinandersetzung mithineinstelle, mich selbst von dem zu Befragenden treffen lasse und dann als der Be- und Betroffene eine Antwort zu formulieren versuche.

¹ "Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere" II Sent. Prooemium (II, 1).

Dieses Moment der Spannung zwischen gewesener Geschichte, d.h. sich in Geschichte vollzogener Denkprozesse und Gegenwart soll auch in der vorliegenden Untersuchung ein Gesichtspunkt sein, der nicht übersehen werden darf.

Ein Befragen eines Vertreters der Hochscholastik rechtfertigt sich nur dann, wenn stets im Hintergrund die Beziehung zu dem geschichtlichen Heute, zum "hic et nunc" mitgedacht, bzw. mitvollzogen wird.

So verstanden geht es nicht darum, theologiegeschichtlich Befunde rein "festzustellen"; es soll also nicht das geschichtlich Überlieferte zu einem nüchternen, gewissermaßen neutralen "Objekt" gemacht werden, vielmehr soll aufgezeigt werden, daß das wirkungsgeschichtliche Moment in allem Verstehen von Überlieferung wirksam ist und wirksam bleibt.

Neben der Erörterung und Auseinandersetzung mit dem bonaventurianischen Gedankengut soll stets immer wieder der verbindende Sprung in unsere heutige Situation gewagt werden, und zwar in der Weise, daß gefragt werden muß, inwieweit ein Vertreter der Hochscholastik zu einem - eventuell besseren - Verständnis, zu einer positiven Befruchtung der im Thema angezeigten Problematik beitragen kann.

Wenn im folgenden die Tauf- und Firmungstheologie des hl. Bonaventura darzustellen und zu befragen gilt, heißt das, daß damit auch Fragen anzufragen sind, die das heutige Verständnis von Taufe und Firmung berühren.

Der Theologie Bonaventuras wird man bei Berücksichtigung seines Gesamtwerkes eine stark christozentrische Färbung nicht absprechen können². Dieses christozentrische Moment wird sich auch in der Sakramentenlehre aufzeigen lassen, hier in diesem Fall in der Tauf- und Firmungstheologie, wobei der Tauflehre verständlicherweise eine besondere Stellung zukommt.

Durch die Taufe wird der Mensch in die Kirche Christi hineingeboren. In diesem Schlüssel sakrament wird somit die christliche Existenz grundgelegt, die nach dem hl. Bonaventura nur von Christus und auf Christus hin begriffen werden kann. Um seine christliche Existenz verwirklichen zu können, bedarf der durch die Ursünde der Stammeltern im Dunkeln wandelnde Mensch eines Mittlers, der

² Vgl. H. Mercker, Schriftauslegung als Weltauslegung, München 1971, 148; 176-184; ferner W. Dettloff, "Christus tenens medium in omnibus", in: WissWeish 20 (1957) 28-42; 120-140.

Christus ist, um aus dieser Finsternis der Sünde wieder in das Licht der Gnade gelangen zu können. Der gleichsam im Nebel tastende Mensch braucht die rettende Hand, die sich ihm hilfreich entgegenstreckt. Und diese Hand ist Christus, das Herz und die Mitte seiner von ihm gestifteten Kirche, seines mystischen Leibes³. Diese Hand ist der gekreuzigte Herr, der sich freiwillig zu dem gefallen Menschen hinabbeugt, um ihn aus seiner Blindheit zu erlösen. So wird Christus am Kreuz die Urquelle, der zentrale Ausfluß, aus dem sich alle Schätze der Gnaden über die Menschen ergießen⁴.

Mit diesen kurzen Andeutungen ist somit auch die Frage nach dem Heilsgehalt, bzw. der Heilsnotwendigkeit der Taufe angeschnitten. In einer besonderen Weise wird diese Frage in der Problematik der Kindertaufe deutlich, die bekanntlich in jüngster Zeit Stoff für lebhaft Diskussionen lieferte⁵. Um dem Ergebnis ein wenig vorwegzugreifen, kann gesagt werden, daß Bonaventuras Ausführungen in dieser Frage einer besonderen Beachtung würdig sein dürften, ebenso das in dieser Thematik zu berücksichtigende und anklingende Verständnis von Erbsünde.

Hinsichtlich der herangezogenen Werke Bonaventuras muß bemerkt werden, daß es unumgänglich erscheint, das Gesamtwerk des Heiligen zu berücksichtigen, da sonst eine ihm gerechtwerdende Interpretation kaum glücken dürfte.

Hauptquelle soll in dieser Untersuchung vornehmlich das Breviloquium sein, das man wohl als den Schlüssel zum Verständnis der tiefgründigen theologischen Lehre Bonaventuras bezeichnen kann, weshalb Grabmann zu Recht das Breviloquium ein "wahres Juwelenkästlein", eine "kondensierte Summa" nennt⁶. Damit sollen aber nicht seine Verdienste hinsichtlich des Sentenzenkommentars geschmälert werden, der nach Gilson ein "wahres Meisterwerk" darstellt, "die Frucht eines jungen und starken Genies, das die soeben ererbte

³ Vgl. Hex. I, 20 (V, 332 b - 333 a).

⁴ Diese Hervorhebung und Betonung des Kreuzes findet sich bei Bonaventura des öfteren. Vgl. dazu W. Hülsbusch, Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras, Düsseldorf 1968, 1, der den Seraphischen Lehrer wohl nicht zu Unrecht als einen "Knecht des Kreuzes" interpretiert.

⁵ Z.B. W. Kaspar, Christentum ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, Mainz 1970.

⁶ M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Darmstadt ²1961, 67

Tradition zu einer langen Reihe von Quästionen sichtet und niederlegt"⁷. Da es sich bei dem Sentenzenkommentar um ein "Schulbuch", das für Vorlesungen bestimmt war, handelt, darf man allein aus diesem Grunde beide Werke nicht miteinander vergleichen. Wie auch das Zitat von Gilson bemerkt, war der Sentenzenkommentar eben das Werk eines noch jungen Theologen, während das Breviloquium doch einige Jahre später verfaßt wurde.

Neben diesen beiden Werken wurden ferner - soweit notwendig - die Evangelienkommentare und die großartig angelegte Spätschrift, die *Collationes in Hexaameron* berücksichtigt.

Abschließend soll erwähnt werden, daß der spezielle Einfluß der fröhscholastischen Autoren auf den Seraphischen Lehrer nicht übersehen werden darf, auch in diesen Fragen der Sakramentenlehre, bei der allgemein - in der Zeit von der Fröhscholastik bis zur Hochscholastik - eine zunehmende Systematisierung festzustellen ist.

⁷

E. Gilson, *Die Philosophie des heiligen Bonaventura*, Köln ²1960, 26.

ERSTER THEIL
=====

DIE LEHRE VON DER TAUFEB
=====

I. Die Johannestaufe

=====

Für die Beurteilung der Johannestaufe ist in erster Linie das 4. Buch des Sentenzenkommentars Bonaventuras maßgebend, daneben die beiden Kommentare zum Johannes- und Lukasevangelium. Das Breviloquium, das ja ein Kompendium der Theologie Bonaventuras darstellt, bietet speziell für die Problematik der Johannestaufe keinen Stoff, obwohl natürlich die einzelnen Sakramente in ihrem spezifisch theologischen Aussagegehalt untersucht werden.

Wie die Johannestaufe als Vorläuferin der christlichen Taufe fungiert, so soll hinsichtlich des Taufverständnisses bei dem Seraphischen Lehrer die johanneische Bußtaufe als Hinführung zu einem gesamtheitlichen Überblick führen.

Bei einer gründlichen Untersuchung der in Frage kommenden Schriften lassen sich drei Schwerpunkte im Verständnis Bonaventuras herauskristallisieren:

die Frage nach der Einsetzung,
die Johannestaufe als Hinführung zur christlichen Taufe,
die Frage nach der Wirkkraft der johanneischen Taufe.

Obwohl primär der theologische Aussagegehalt Bonaventuras über die Johannestaufe als Ziel der Untersuchung angesehen werden soll, muß doch darauf hingewiesen werden, daß bei einer präzisen etymologischen Begriffsinterpretation manchmal eine Tendenz ins Philosophische deutlich wird, wo aber doch und gerade immer wieder der theologische Hintergrund Bonaventuras sichtbar wird, da in seinem Denken eine Philosophie ohne die Theologie nicht denkbar wäre.

1. Gott als der principalis institutor der Johannestaufe

Bei der Erörterung der Johannestaufe im 4. Buch des Sentenzenkommentars behandelt Bonaventura als erstes die Frage nach der Einsetzung, und zwar, ob die Johannestaufe von Gott oder etwa von Johannes selbst eingesetzt wurde.¹ Zunächst führt Bonaventura in den Fundamenten Schriftstellen² an, die für eine Einsetzung der johanneischen Taufe durch Gott sprechen, wobei er einen

¹ IV Sent. d. 2 a. 2 q. 1 (IV, 54-55).

² Joh. 1, 33; Hebr. 5, 4; Mk 11, 30 ff (vgl. Lk 20, 4 ff; Mt 21, 55 ff).

besonderen Akzent auf die Johannesstelle 1, 33 setzt, die er in seinem Kommentar zum Johannesevangelium³ noch durch Joh 1, 6 ergänzt.

Dem Einwand, daß die Johannestaufe nach ihrem Einsetzer "Taufe Gottes" genannt werden müßte - da ja auch die Evangelien nach ihren Autoren benannt seien -, entgegnet Bonaventura, daß die Evangelien mit Recht so genannt würden, weil die Evangelisten freie Verwalter hinsichtlich ihrer schriftstellerischen Tätigkeit waren; ihre primäre Aufgabe war es, den Inhalt dessen, was Christus verkündet hatte, zu bewahren, daß es sich aber im Sakramentsbereich nicht so verhalte, weil die Apostel die "signa" nicht von sich selbst hatten, vielmehr waren sie von Christus eingesetzt⁴.

Daher sieht auch Bonaventura in Gott den ursprünglichen Einsetzer, die Prinzipalursache der Johannestaufe: Johannes war aber der vollkommene und vorzügliche Verwalter⁵.

Die beiden Adjektive "plenarius" und "praecipuus" charakterisieren seine besondere Stellung, die er mit Recht inne hatte, da er von Gott gesandt war.

Da die Taufe des Johannes eine rein äußerliche Abwaschung war, war er in seinem Amt der vollständige Verwalter, das Prädikat "vorzüglich" kommt ihm deshalb zu, weil er "vorgezogen vor anderen" war, da Gott ihm dieses Amt des Taufens und der Verkündigung anvertraut hatte, so daß auch kein anderer taufen konnte, sofern er nicht eine ausdrückliche Legitimation dazu besaß⁶.

So notwendig und gerechtfertigt bei der johanneischen Bußtaufe ein "plenarius administrator" war, so wäre er doch bei der Taufe Christi überflüssig gewesen,

³ Comm. Io. c. 1 n. 67 (VI, 260 b).

⁴ "Evangelista fuit administrator plenarius, quia quantum ad verba et intellectum; ... sensum servabant. ... In Sacramentis non sic, quia Apostoli signa ex se non habebant, sed a Domino instituta." IV Sent. d. 2 a. 2 q. 1 ad quaest. incid. (IV, 55 b).

⁵ "Dicendum, quod baptismi Ioannis Deus fuit principalis institutor, ... sed Ioannes fuit administrator plenarius et praecipuus". IV Sent. d. 2 a. 2 q. 1 resp. (IV, 55 a).

⁶ "... praecipuus (erg. administrator) vero, quia Deus per ipsum instituit et ei officium baptizandi commisit, ut nullus baptizaret, illo baptismo, nisi ipse, vel aliquis eius auctoritate". Ebenda.

weil hier im Gegensatz zu der äußeren Abwaschung des Johannes eine innere Wiedergeburt vollzogen wird, deren Verursacher nur Gott allein ist und allein sein kann, weil nur von Gott über den Mittler Christus dem Menschen Gnade zuteil werden kann.

Ebenso kann der Terminus "praecipuus" nicht auf die christliche Taufe angewandt werden, da Christus die Taufe selbst eingesetzt hat, die durch ihren immerwährenden Charakter zugleich die Grenzen der Johannestaufe offenbar machte.

Über den Beginn des johanneischen Wirkens führt Bonaventura in seinem Kommentar zum Lukasevangelium die bekannte Schriftstelle Lk 3, 2⁷ an, wobei er den Auftrag Gottes als eine himmlische Eingebung⁸ versteht, da ja nach 2 Ptr 1, 21 "noch nie eine Weissagung durch menschlichen Willen erging, sondern durch den Heiligen Geist getrieben, sprachen die heiligen Gottesmänner".

2. Die Johannestaufe als Hinführung zur christlichen Taufe

a. Die Zeichenhaftigkeit der Johannestaufe

Ein wesentliches Konstitutivum der Johannestaufe war ihre Zeichenfunktion. Bonaventura kommt im 4. Buch seines Sentenzenkommentars zu dieser Ansicht, daß die Taufe des Johannes zum Bezeichnen, nicht zum Bewirken eingesetzt war⁹. Es muß nun aber doch die Frage gestellt werden, wie dieses "Bezeichnen", diese Zeichenhaftigkeit der johanneischen Bußtaufe näher zu verstehen ist.

Bonaventura stellt dieses Charakteristikum der Johannestaufe in den Fundamenten zu q 2 klar heraus, wenn er auf den wesentlichen Unterschied zwischen Johannestaufe und der Taufe Christi verweist¹⁰, der darin besteht, daß bei der Johannestaufe allein das Sakrament, bei der Christustaufe aber "Sacramentum et res Sacramenti" gespendet wurde¹¹.

⁷ "Da erging das Wort des Herrn an Johannes..."

⁸ "... per inspirationem supernam..." Comm. Luc. c. 3 n. 7 (IV, 71 b).

⁹ "... (erg. baptisma Ioannis) fuit institutum ad significandum, non ad efficiendum..." IV Sent. d. 2 a. 2 q. 2 concl. (IV, 56 b).

¹⁰ Wobei sich Bonaventura auf Hugo von St. Viktor stützt; vgl. Libr. II de Sacram. p. VI c. 6.

¹¹ "... ibi (erg. baptisma Ioannis) solum Sacramentum dabatur, hic Sacramentum et res Sacramenti, scilicet in baptismo Christi". IV Sent. d. 2 a. 2 q. 2 fund. (IV, 55 a).

Der Begriff "Sakrament" ist hier nicht in unserem heutigen Verständnis zu nehmen, vielmehr beinhaltet "solum Sacramentum" das rein äußerliche Geschehen, während die "res" die übernatürliche Gnadengabe bezeichnet, "Sacramentum et res Sacramenti" das Sakrament in seinem Gesamtvollzug mit den den Empfang der res vorbereitenden Wirkungen sieht¹².

Ferner hebt Bonaventura das qualitative Moment des die johanneische Taufe auszeichnenden Charakters hervor, indem er auf die Beschneidung verweist, die zwar auch auf Christus ausgerichtet war, deren Differenz zur Johannestaufe aber doch darin bestand, daß letztere "mehr übereinstimmte"¹³ mit der Taufe Christi als die Beschneidung. Dieses "Mehr-Übereinstimmen" zeigt sich darin, daß die Johannestaufe zu Christus hin, dem Mittelpunkt des göttlichen Heilsplanes näher als die Beschneidung stand und deshalb auch ihre Zeichenhaftigkeit höher einzustufen ist. Die Einsetzung der Johannestaufe erfolgte zum Hinweis auf die Taufe Christi, sagt Bonaventura, sich Petrus Lombardus anschließend, weil die johanneische Taufe ein Zeichen einer heiligen Sache war, da sie die christliche Taufe andeutete; aus diesem Grunde war sie auch auf eine gewisse Weise Sakrament¹⁴.

Dieses "quodam modo Sacramentum" hat mehr die Eigenschaft, "sacramentale" zu sein in der Weise, daß zwar eine gewisse Sanctificatio vorhanden ist, durch die rein äußerliche Abwaschung aber kein innerer Gnadeneffekt zustande kommt.

Bonaventura verdeutlicht diese Differenz¹⁵ von eigentlichem Sakrament und "sacramentale" in einem Beispiel, indem er - in seiner oft so bilderreichen

¹² Vgl. über die nähere Begründung dieser Differenzierung von solum Sacramentum, res und Sacramentum et res Sacramenti das Kapitel über den sakramentalen Charakter der Taufe.

¹³ "... magis conveniebat baptismus Ioannis cum baptismo Christi, quam baptismus legalis" (IV Sent. d. 2 a. 2 q. 2 fund. (IV, 55 b)).

¹⁴ "... quod erat sacrae rei signum, quia significabat baptismum Christi, et ratione huius erat quodam modo Sacramentum". IV Sent. d. 2 a. 2 q. 2 resp. (IV, 56 b).

¹⁵ Vgl. Kürzinger, Zur Deutung der Johannestaufe in der mittelalterlichen Theologie, S. 966, wo er auch auf diese Differenzierung Bonaventuras in der Frage nach der Sakramentalität verweist. - Kürzinger bietet übrigens ein kurzes Kompendium der mittelalterlichen Interpretation in der Frage der Johannestaufe.

Sprache - auf einen Exerzierplatz von Soldaten verweist, die sich im gegenseitigen Gefecht üben und sich an den Gebrauch der Waffen gewöhnen, in Wirklichkeit aber kein Krieg stattfindet¹⁶.

Dieses "gewöhnen zur Taufe Christi"¹⁷ will die Johannestaufe nicht in einem negativen Licht erscheinen lassen, Bonaventura will vielmehr auf die rechte Relation aufmerksam machen.

b. Der Bußcharakter der Johannestaufe

Bonaventura bietet in der Frage nach dem Bußcharakter und dem Verhältnis von Buße und Sündenvergebung keine längeren Erörterungen, obwohl er an einigen Stellen diese Problematik berührt.

In seinem Kommentar zum Lukasevangelium¹⁸ verweist er bei der Exegese von Lk 3, 3¹⁹ auf Paulus, der die Johannestaufe als Bußtaufe bezeichnete²⁰.

Johannes rief zwar zur Umkehr und Buße auf, war aber nicht imstande, eine Vergebung der Sünden zu gewähren, die Bonaventura mit der Taufe Christi gleichsetzt, auf die Johannes aber durch seinen Aufruf der Buße vorbereiten konnte²¹. Der Akzent liegt auf dem "informabat", Johannes "bildete" zur Buße und Umkehr hin, formte gleichsam die Sünder zum bereitwilligen Empfang der Christustaufe, damit sie "idonei" seien, wie Bonaventura im Kommentar zum Johannesevangelium ausführt²².

Obwohl das Volk seine Sünden bekannte²³, konnte Johannes als Wegbereiter des Herrn keine Sündenvergebung vollziehen, da diese erst mit dem Kommen

¹⁶ IV Sent. d. 2 a. 2 q. 2 corp. (IV, 56 b).

¹⁷ "... ad assuefaciendum ad baptismum Christi". Ebenda.

¹⁸ Comm. Luc. c. 3 n. 9 (VII, 72 a).

¹⁹ "... und predigte die Taufe der Bekehrung zur Vergebung der Sünden".

²⁰ Apg. 19, 4.

²¹ "Sed licet ad poenitentiam informaret, tamen remissionem peccatorum non faciebat, sed ad baptismum illum praeparabat". Comm. Luc. c. 3 n. 9 (VII, 72 a).

²² Comm. Io. c. 1 n. 58 resp. (VI, 259 a).

²³ Mt 3, 6.

des Herrn, der Fülle des Heiles gegeben ist; Christus ist es, der die Taufe der Vergebung spendet, Johannes kündigte sie nur an²⁴.

Daher zählt Bonaventura das johanneische Taufgeschehen weder zu den alttestamentlichen Sakramenten, noch zu den neutestamentlichen, vielmehr leitete die Johannestaufe die Taufe des Neuen Bundes ein²⁵. Bonaventura drückt dies deutlich durch "initiare" aus, womit er die Tendenz, d. h. das Ausgerichtetsein zum neutestamentlichen Sakrament erkennen läßt.

c. Die Zeitlichkeit der Johannestaufe

Die johanneische Bußtaufe hatte hinsichtlich ihrer Dauer einen Interimscharakter.

Im Kommentar zum Johannesevangelium sagt der Seraphische Lehrer über die Johannestaufe: erat enim temporalis²⁶. Johannes taufte zwar nach seinem Zeugnis über Christus und der Taufe Christi noch längere Zeit²⁷, das Ende seines Wirkens war aber mit dem Anfang der Offenbarung Christi durch die Wundertaten gesetzt, wie Bonaventura im Sentenzenkommentar darlegt²⁸.

Christus hatte sich geoffenbart und als Wundertäter gezeigt²⁹, "und seine Jünger glaubten an ihn"³⁰.

Für Johannes bedeutete seine Inhaftsetzung das äußere Zeichen seiner jetzt vollendeten Sendung³¹. Im Kommentar zum Johannesevangelium führt Bonaventura einen vierfachen Grund für das Ende der Johannestaufe an: Johannes wollte nicht als Gegenspieler Christi erscheinen, er wollte nicht als unbeständig verstanden werden, er wollte nicht der Verachtung preisgegeben sein und schließlich wollte

²⁴ Vgl. IV Sent. d. 2 a. 2 q. 2 ad 1 (IV, 57 a); ferner Gregor. I. Homil. in Evang. homil. 20 n. 2 (PL 76, 1160 D).

²⁵ "Et quantum ad hoc, quod fuit institutum novae legis, non fuit Sacramentum nec omnino veteris nec omnino novae legis". IV Sent. d. 2 a. 2 q. 2 in corp. (IV, 56 b).

²⁶ Comm. Io. c. 3 n. 42 (VI, 285 a).

²⁷ Comm. Io. c. 1 n. 99 (VI, 267 b).

²⁸ IV Sent. d. 2 dub. 5 resp. (IV, 61 b).

²⁹ Vgl. Hochzeit zu Kana, Joh. 2, 1-11.

³⁰ Joh. 2, 11 b.

³¹ Comm. Io. c. 1 n. 99 (VI, 267 b); ferner c. 3 n. 42 (VI, 285 a).

er nicht seine Schüler zum Gegenstand der Mißgunst und des Zornes werden lassen³².

Das "instabilis" ist auf seine charakterliche Haltung zu beziehen, da er sich selbst als Vorläufer und Wegbereiter Christi bezeichnet hatte.

Die zeitliche Begrenzung seiner Taufe deutete Johannes dadurch an, daß er nicht im Namen Christi, sondern "in nomine venturi" taufte³³. Durch dieses "Venturus" wies der Täufer bewußt auf das kommende Heil, Jesus Christus hin, den Mittler aller Gnadenfülle, dessen Taufe immerwährend ist, seine Taufe aber nur für eine gewisse Zeit³⁴. Christus ist immer Christus, aber nicht immer ein Kommender, und deshalb wurde die Taufe Christi, da sie immer fortzubestehen hatte, im Namen Christi oder der Trinität vollzogen³⁵, die Taufe des Johannes aber im Namen des Kommenden³⁶.

3. Die Wirksamkeit der Johannestaufe

Bei der Erörterung der Frage nach der Wirkkraft der Johannestaufe ist neben dem Sentenzenkommentar auch der Kommentar zum Johannesevangelium heranzuziehen.

Im Sentenzenkommentar³⁷ bringt Bonaventura in der q 3 zunächst vier Argumente, die hinsichtlich der Wirkkraft die Johannestaufe mit der Taufe Christi gleichsetzen. Von dieser "Gleichmächtigkeit" zu sprechen, sei dann berechtigt, wenn nach vorausgegangener Wassertaufe die Handauflegung erfolgte, da zwei

³² "Et ratio fuit quadruplex: ne videretur ei contrarius; ne videretur instabilis; ne videretur indignantem tulisse; ne discipulos suos in invidiam et zelum mitteret". Comm. Io. c. 3 n. 47 resp. (VI, 286 a); vgl. Chrysost. In Ioan. homil. 29 (alias 28) n. 1 (PL 59, 167).

³³ IV Sent. d. 2 dub. 5 (IV, 60 b); vgl. Comm. Io. c. 4 ad 2 (VI, 291 b).

³⁴ "... baptismum suum ad tempus esse". IV Sent. d. 2 dub. 5 (IV, 60 b).

³⁵ Zu Bonaventuras Auffassung über die Differenzierung von "in nomine Christi" und "in nomine Trinitatis" bei der Spendung vgl. das Kapitel über die Taufform.

³⁶ "Nam Christus semper Christus est, sed non semper venturus; et ideo baptismum Christi, quod debuit semper durare, fuit in nomine Christi, vel Trinitatis, sed baptismum Ioannis in nomine venturi".

³⁷ IV Sent. d. 2 a. 2 q. 3 (IV, 57).

Elemente die Taufe vollständig machen, nämlich das Getauftwerden mit dem Wasser und dem Geist³⁸. Ähnlicher Auffassung waren Hieronymus³⁹ und Petrus Lombardus⁴⁰, daß nämlich die Wassertaufe und der Glaube an die Trinität genügten, so daß keine Wiedertaufe nötig sei; es käme also derselbe Effekt wie bei der Taufe Christi zustande.

In den Fundamenten verweist Bonaventura neben der Paulusstelle⁴¹, wo alle, welche die Bußtaufe des Johannes empfangen hatten, sich auf den Namen Jesu taufen ließen, auf Augustinus, der in seinem Kommentar zum Johannesevangelium⁴² den Unterschied zwischen Johannestaufe und der Taufe Christi darin sieht: Johannes taufte und es wurde wiedergetauft. Also müssen sich alle der Wiedertaufe unterziehen. Ferner wurde weder bei der Johannestaufe noch bei der Handauflegung der Apostel⁴³, die ihren eigentlichen Platz beim Sakrament der Firmung habe, ein sakramentaler Charakter eingeprägt, der aber ein wesentliches Konstitutivum der Taufe, dem Fundament aller Sakramente, ist.

Zur Lösung trägt Bonaventura zwei Meinungen vor, von denen die eine - allerdings sub conditione - die Wiedertaufe nicht fordert, während die zweite Ansicht von allen verlangt, sich wiedertaufen zu lassen.

Bei der ersten Meinung mußten die von Johannes bereits Getauften nur dann wiedergetauft werden, wenn sie den Glauben an die Trinität nicht hatten; sofern er vorhanden war, war keine Wiedertaufe nötig, es genügte, die Hände aufzulegen⁴⁴. Der Grund ist, daß nach der bloßen Wassertaufe, dem Trinitätsglauben und dem Empfang des Geistes doch eine Art von sakramentalen Charakter⁴⁵ eingeprägt werde; als Schriftbeweis seien Apg 8, 16 und Apg 19, 5 anzusehen.

38 IV Sent. d. 2 a. 2 q. 3 ad opp. 1 (IV, 57 a); vgl. Joh. 3, 5.

39 Comm. in Ioel c. 2 (PL 25, 976 b).

40 Sent. IV d. 2 c. 6 (p. 754).

41 Apg. 19, 5.

42 In Ioan. Evang. tr. 5 n. 18 (CSEL 51; PL 35, 1423).

43 Vgl. Apg. 8, 14-17.

44 "... baptizati baptismo Ioannis, si non habebant fidem Trinitatis, rebaptizandi erant; si autem habebant fidem Trinitatis, non oportet eos rebaptizari, sed sufficiebat, manus imponi". IV Sent. d. 2 a. 2 q. 3 resp. (IV, 58 a).

45 "... tanquam caractere..." Ebenda.

Die zweite Meinung hat zum Inhalt, daß alle wiederzutaufen seien, weil die Johannestaufe nur vorbereitete, nicht aber innerlich erneuerte; das Auflegen der Hände prägte der Seele keinen Charakter ein⁴⁶.

Bonaventura schließt sich in seinem Urteil nicht der ersten Meinung an, deren Vertreter Petrus Lombardus und auch sein Schüler Petrus von Poitiers⁴⁷ waren, und zwar mit der Begründung, daß weder ein eindeutiger Schriftbeweis und evidenter Autoritätsbeweis, noch ein zwingender Vernunftbeweis vorliege.

Der Seraphische Lehrer vertritt die zweite Ansicht, die auch nach seinen Worten die allgemeine Meinung der "moderni magistri"⁴⁸ sei. Der Grund für eine Wiedertaufe aller liegt darin, daß nicht nur der Apostel eine Wiedertaufe aller zu Recht verlangte⁴⁹, - der mangelnde Trinitätsglaube als solcher ist kein Beweis für die Wiedertaufe, ein Ungläubiger solle vor dem Empfang der Taufe im Glauben unterwiesen werden - sondern daß vielmehr das Wesentliche in der Einprägung des Charakters bestehe, der durch die christliche Taufe verliehen wird⁵⁰. Daher wird mit Recht die christliche Taufe als das Eingangstor zu den Sakramenten bezeichnet.

Bonaventura schließt sich damit in seinem Urteil der Meinung Augustins an⁵¹, der die johanneische Bußtaufe als unzureichend erklärt und eine Wiedertaufe verlangt, und Bedas⁵², der den primären Nutzen der Johannestaufe in ihrem hinführenden Moment sieht.

⁴⁶ "... omnes sunt rebaptizandi, quia ille baptismus Ioannis solum assuefaciebat, non regenerabat; impositio manuum non characterificabat animam". IV Sent. d. 2 a. 2 q. 3 concl. (IV, 58 a).

⁴⁷ Sent. V c. 7 (PL 211, 1239 B).

⁴⁸ "Moderni" ist im 12. und 13. Jahrhundert eine häufig auftauchende Bezeichnung für die "Neuen", die Zeitgenossen; im Gegensatz zu ihnen stehen die "antiqui", die Väter, die aber auch einfach als frühere Theologengenerationen zu verstehen sind.

⁴⁹ Vgl. Apg. 19, 4-5.

⁵⁰ Zu beachten ist die Wortetymologie von Charakter:

χαρακτήρ von *χαράσσειν*, das einschneiden, eingraben bedeutet.
Vgl. das Kapitel über den sakramentalen Charakter.

⁵¹ In Ioann. Evang. tr. 5 n. 5 (CSEL 51; PL 35, 1416).

⁵² S. Ioan. Evang. Expositio c. 1 (PL 92, 647).

Dieses vorbereitende Element erwähnt Bonaventura auch in seinem Kommentar zum Johannesevangelium⁵³, wo er Joh. 1, 26⁵⁴ als deutlichen Beweis der rein äußerlichen Taufe sieht, während Christus innerlich taufte, auf den er aber vorbereitete. Erst durch die Christustaufe wird der Mensch erneuert und mit neuem Gnadenleben erfüllt.

Ähnlich stellt Bonaventura im Kommentar zum Lukasevangelium⁵⁵ mit dem Hinweis auf Apg 1, 5⁵⁶ der Wassertaufe des Johannes die innere Taufe mit dem Heiligen Geist gegenüber, denn, wenn jemand nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem Geiste, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen⁵⁷.

Aus diesem Vorbereitungscharakter auf das Heil hin⁵⁸ folgt aber nicht, daß die Taufe des Johannes überflüssig oder nutzlos gewesen sei, Bonaventura hebt einen dreifachen Nutzen der johanneischen Bußtaufe hervor:

1. Das offene Sündenbekenntnis hat eine Besserung des Lebens zur Folge⁵⁹.
2. Durch den "Gewöhnungscharakter" der johanneischen Bußtaufe soll eine innere Disposition zur Taufe Christi hin bewirkt werden, so daß der Empfang bereitwillig geschieht.
3. Durch die Johannestaufe sollte Christus bereits geoffenbart werden⁶⁰.

Bonaventura spricht bei keinem dieser Gründe von einer Gnadenvermittlung.

Daher differenziert er auch zwischen einer Taufe vor und einer nach dem Erlösleiden. Hinsichtlich des Gnadeneffekts stellt der Seraphische Lehrer, sich Chrysostomos anschließend⁶¹, die Taufe der Jünger Christi vor der Passio der

⁵³ Comm. Io. c. 1 n. 55 (VI, 258 b); vgl. c. 3 n. 41 (VI, 285 a).

⁵⁴ "Ich taufe mit Wasser..." (eigentlich "in":)

⁵⁵ Comm. Luc. c. 3 n. 39 (VII, 79 b).

⁵⁶ "Johannes nämlich taufte mit Wasser, ihr aber werdet mit dem Heiligen Geist getauft werden".

⁵⁷ Joh. 3, 5.

⁵⁸ "... baptismus Ioannis... in praeparationem ad remedium". Comm. Io. c. 1 n. 58 resp. (VI, 259 a).

⁵⁹ Vgl. Mt 3, 6.

⁶⁰ "Baptismus autem ille praeparabat ad remedium tripliciter: propter vitae emendationem... propter assuefactionem... propter Christi manifestationem". Comm. Io. c. 1 n. 58 resp. (VII, 259 a).

⁶¹ In Ioan. homil. 29 (alias 28) n. 1 (PG 59, 167).

der Johannestaufe gleich, der er auch nur vorbereitendes Wirken zuspricht; daher war jede von beiden ohne Gnade⁶².

Die Taufe Christi durch Johannes:

Dem Einwand, daß Christus von Johannes getauft worden sei⁶³, und daher die johanneische Taufe höher stehe, entgegnet Bonaventura, daß die Taufe des Johannes für Christus keinen Effekt gehabt habe, jedenfalls nicht innerlich; sie sei nur eine äußerliche Abwaschung an den Gliedern⁶⁴.

Darin ist aber auch nicht der tiefere Sinn zu sehen, daß eine subjektive Wirkung beim Empfänger erzielt werden sollte; die eigentliche Wirkung der Taufe Christi durch Johannes ging "nach außen", sie besaß demonstrativen Charakter.

Nach Bonaventura ließ sich Christus von Johannes taufen, damit er erstens ein Beispiel der Demut gebe, ferner, daß er dem Wasser wiedererzeugende Kraft verleihe, drittens, daß er durch die Taufe des Johannes sich allen offenbare⁶⁵.

Dieses Beispiel der Demut⁶⁶ ist ein Zeichen der Vollkommenheit und Übererfüllung⁶⁷, Übererfüllung deshalb, da das Verhalten Christi nicht menschlichen Maßstäben adäquat ist, weil ja, wie Bonaventura sagt, der Größere zum Kleineren kommt⁶⁸, um jegliche Gerechtigkeit zu erfüllen⁶⁹. Christus erfüllt nicht nur das Gesetz, er handelt sogar darüber hinaus.

62 "... baptismus discipulorum Christi ante passionem fuit tantum praeparatorius, sicut et baptismus Ioannis; unde uterque erat expers gratiae". Comm. Io. c. 3 n. 48 resp. (VI, 286 ab).

63 Vgl. Mt 3, 13-15.

64 "... baptismus ille nullam significabat ablutionem interiorem in Christo, sed solum in membris". Comm. Io. c. 3 n. 64 ad 2. (VI, 260 ab).

65 "... ut daret exemplum humilitatis; ut vim regenerativam conferret aquis; ut per baptismum Ioannis manifestaret se universis". Comm. Io. c. 1 n. 64 ad 2 (VI, 260 b); vgl. c. 1 n. 58 resp. (VI, 259 a).

66 Vgl. Comm. Luc. c. 3 n. 49 (VII, 82 a).

67 Supererogatio: eigentlich "Auszahlung darüber hinaus".

68 "... maior vadat ad minorem ..." Comm. Io. c. 1 n. 64 resp. (VI, 260 a).

69 Mt 3, 15 b.

Die Offenbarung Christi stellt Bonaventura höher als die "vis regenerativa", die dem Wasser durch des Herrn Taufe verliehen wurde; in dieser "vis" ist keine gnadenvermittelnde Wirkmächtigkeit enthalten, obwohl Augustinus⁷⁰ und Beda⁷¹ im Gegensatz zu Bonaventura der Taufe "ante passionem" gerade durch diese vis regenerativa einen gewissen Gnadeneffekt zusprechen - wobei eine tiefere Begründung fehlt -, der aber, da sie andererseits ebenfalls das vorbereitende und hinführende Element sowohl in der Johannestaufe als auch in der von den Christusjüngern vor der Passion vollzogenen Taufe als das wesentliche Konstitutivum ansehen, doch in seiner Wirkkraft gehemmt ist und erst durch das Leiden des Herrn zum vollen Gnadenausfluß führt. Daß dieser vis regenerativa keine Gnadenwirkung zuzuordnen ist, legt Bonaventura auch im Sentenzenkommentar dar, daß nämlich Christus durch sein Getauftwerden die Materie vorbereiten wollte, indem er das Wasser heiligte⁷².

Obwohl Bonaventura weder der Johannestaufe noch der Taufe der Christusjünger vor der Passio eine Gnadenwirkung zugesteht, qualifiziert er letztere doch höher ein, weil: es zwar wahr sei, daß jene (discipuli Christi) äußerlich taufen, aber dennoch in dieser Taufe Christus innerlich taufte⁷³.

Diese geheimnisvolle Kraft kommt durch den Glauben an die Passio, dem Ausfluß des Heiles, zustande, ein Glaube, dessen Wirkung aber mehr in der Disposition, in dem Bereitsein besteht als in einer eigentlichen Gnadenvermittlung⁷⁴.

Der Glaube ist also nach Bonaventura der Verursacher einer Wirkkraft, die gnadenähnlichen Charakter besitzt, aber nicht vollwirkende Gnade ist.

Bonaventura schränkt dies dadurch ein, daß der Glaube das Tor zur Gnadenfülle noch nicht zu öffnen vermag, andererseits aber eine disponierende Gnade verleiht, die den schon Getauften auf die Taufe Christi "hinformt".

70 In Ioan. Evang. tr. 5 n. 18 (CSEL 51; PL 35, 1424).

71 In Ioan. Evang. c. 4 (PL 92, 679).

72 "... ut se baptizando materiam suo baptismati praepararet sanctificando aquam". IV Sent. d. 2 a. 2 q. 2 ad 4 (IV, 57 b).

73 "... verum est, exterius (erg. baptizabant); sed tamen in eo baptismo Christus baptizabat interius". Comm. Io. c. 3 n. 48 ad obiect. 2 (VI, 286 b).

74 "... si nondum erat passus, tamen fides passionis erat praesens, ratione cuius efficaciam habebat, licet non aperiendi ianuam, tamen dandi gratiam". Comm. Io. c. 3 n. 48 (VI, 286 b).

Am Ende seiner Erörterungen über die Johannestaufe fällt der Seraphische Lehrer ein negatives Urteil: letztlich, da sie mehr gewöhnend (d. h. vorbereitend) war, war sie vergeblich, da eine Gewöhnung erfolglos ist, wo nicht jenes erreicht wird, für das sie ist⁷⁵. Bonaventura unterstreicht seine Meinung mit einem Komparativ (als die wohl sicherere)⁷⁶ gegenüber den Vertretern - unter ihnen auch Petrus Lombardus -, die eine Wiedertaufe nicht für nötig halten infolge der sakramentalen Charaktereinprägung.

Das "frustra erat"⁷⁷ ist in einem engen Sinne auf die vis, jene gnadenvermittelnde Wirkkraft zu beziehen, die bei der Johannestaufe noch gebunden ist, die aber ein wesentliches Element der christlichen Taufe ausmacht. Infolge dieses entscheidenden defectus einer gratia sacramentalis hat der Seraphische Lehrer wohl eine richtige Interpretation der johanneischen Bußtaufe dargelegt.

⁷⁵ "... postremo, quia assuefactorius erat (erg. baptismus Ioannis), frustra erat, quia vana est assuefactio, ubi non consequitur illud, ad quod est".
IV Sent. d. 2 a. 2 q. 3 ad 4 (IV, 58 b).

⁷⁶ "Huic igitur opinioni tanquam securiori et rectiori consuetudinem credo".
IV Sent. d. 2 a. 2 q. 3 ad 4 (IV, 58 b).

⁷⁷ Vgl. Aristot. II. Phys. text. 62 c. 6.

Zusammenfassung:

Der Hauptgedanke Bonaventuras bei der Beurteilung der Johannestaufe ist der vorbereitende Charakter.

Dieser übergeordnete Begriff, der sich gleichsam wie ein Faden durch alle seine Darlegungen zieht, schließt alle anderen Folgerungen ein:

1. Die Prinzipalursache der Johannestaufe kann nur Gott sein, der in Johannes einen "plenarius" und "praecipuus" Verwalter hatte.
2. Die heilsgeschichtliche Funktion der johanneischen Bußtaufe war eine beschränkte, da sie keine *gratia sacramentalis*, d.h. gnadenvermittelnde Wirkkraft verlieh, aber doch eine gewisse Disposition hinsichtlich der Taufe Christi ermöglichte.
3. Die Taufe des Johannes stellt die Schwelle vom alttestamentlichen zum neutestamentlichen Sakramentsbereich dar, da sie zu einer Taufe "aus dem Geiste" hinführt, die für die alttestamentliche Sakramentsauffassung völlig neu war.
4. Für die Johannestaufe ist eine Eingliederung in die neutestamentlichen Sakramente unmöglich, weil - wollte man ihr eine Charaktereinprägung zustehen - eine durch eine eventuelle Wiedertaufe verursachte Verdoppelung des Charakters zustande käme.

Trotzdem ist die Johannestaufe zu Recht als "sacramentale", als Zeichen, nicht als Heilmittel einer heiligen Sache zu bezeichnen, da sie doch eine Heiligung durch die von Christus dem Wasser verliehene "vis regenerativa" erfahren hat.

5. Die Johannestaufe besitzt keine Eigenständigkeit, da sie von der Vollendung in Christus abhängig war.

Abschließend soll noch darauf hingewiesen werden, daß Bonaventuras Auffassung über die Johannestaufe völlig mit der Lehre des Tridentinums übereinstimmt, das der Johannestaufe nicht die gleichen Wirkungsweisen wie der Christustaufe zugesteht⁷⁸.

⁷⁸ D. 857; DS 1614

II. Die Materie als notwendiger Bestandteil der Integrität der Taufe und das Wesen der Taufe

Die Frage, was Bonaventura unter der Taufe versteht, finden wir bei den Untersuchungen über die die Taufe konstituierenden Elemente behandelt. Der Schwerpunkt dieser Fragestellung soll hier nicht auf dem Verhältnis der einzelnen Tauf-faktoren hinsichtlich des sakramentalen Charakters liegen, vielmehr soll die Frage der das Wesen der Taufe ausmachenden Komponenten angegangen werden.

1. Erklärung der das Taufgeschehen bezeichnenden Begriffe

Bonaventura bringt bei der Erörterung der verschiedenen Taufdefinitionen zunächst eine Erklärung der das Taufgeschehen bezeichnenden Begriffe¹.

Er weist darauf hin, daß in verschiedenen Fällen "lavare" dem "baptizare" entspricht. Von dieser Bedeutung "waschen" stammen dann die Begriffe lavacrum und lotio ab, wobei unter lavacrum ein zum Waschen bestimmtes Wasser zu verstehen ist, während bei lotio der Akzent allein auf dem Nutzen oder Effekt liegt.

Da nun aber in der Hl. Schrift baptisma, lavacrum und lotio synonym verwendet werden², der Begriff baptisma für das Waschen von Bechern zu finden ist³, ziehen bei der nominellen Bezeichnung der Taufe die einen lavacrum vor, wie etwa Hugo von St. Viktor⁴, andere geben dem Terminus tinctio den Vorzug, wie etwa Petrus Lombardus⁵.

¹ IV Sent. d. 3 p. 1 a. 1 q. 1 resp. (IV, 65 a).

² Vgl. Cant. 4, 2; Tit. 3, 5; Mk 7, 3; Joh. 13, 10.

³ Im Neuen Testament ist die Differenzierung von βάπτισμα und βαπτισμός im allgemeinen so zu verstehen, daß βάπτισμα ein eigener Begriff für die Taufe des Johannes und die christliche Taufe ist, die als βάπτισμα in den Tod Christi (εἰς τὸν θάνατον) die Getauften mit dem begrabenen Christus eint. Βάπτισμα in der Bedeutung der christlichen Taufe ist also wie unser deutscher Begriff Taufe als ein Untertauchen unter das Wasser aufzufassen. Der Begriff βαπτισμός wird dagegen ausnahmslos von der jüdischen kultischen Waschung gebraucht.

Im Lateinischen, in dem ja beide Begriffe Lehnwörter waren, konnte anscheinend der Bedeutungsunterschied nicht erhalten bleiben, obwohl nach G. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins I, Breslau 1879, 21, Tertullian eine Unterscheidung der beiden Formen zu treffen versuchte, indem er bei baptismus mehr die Bezeichnung des Sakraments, bei baptisma die einzelne Handlung verstand.

Auch M. Sainio, Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität, Helsinki 1940, 25 - 32, kommt auf Grund seiner Untersuchungen bei Tertullian zu dem Ergebnis, daß baptismus in dem Sinne von Taufe als Sakrament, baptisma in der Bedeutung von Taufhandlung verwendet wird; für baptisma taucht aber auch die Bezeichnung lavacrum auf. Erwähnenswert erscheint in diesem Zusammenhang die Bemerkung Sainios, daß lavacrum "kaum jemals in der lebendigen Sprache als Benennung für die Taufe gebraucht worden, geschweige denn volkstümlich gewesen sei. Im Gegenteil scheint die Benennung literarisch zu sein, und auf die Ausdrucksweise der biblischen Bildersprache zurückzugehen" (28).

H. Rheinfelder versucht in seiner Untersuchung Kultsprache und Profansprache in den romanischen Ländern, Florenz 1933, aufzuzeigen, daß neben baptisma (in der Bedeutung von Taufe als Sakrament) auch lavacrum synonym benutzt wurde: "Lavacrum lebte neben baptisma kräftig weiter" (48). Es soll hier nun nicht näher auf einzelne Belegstellen, auch nicht auf andere, ähnliche bildhafte Begriffe für Taufe, eingegangen werden, vielmehr sollte nur darauf verwiesen werden, daß dem Begriff baptismus im Laufe der Zeit wohl eine gewisse Bevorzugung eigen war, eine ganz scharfe Trennung der Termini nicht festzustellen ist. Auf Grund dieser Tatsache dürfte auch die verschiedene Begriffsverwendung, bzw. -bestimmung in der Früh- und Hochscholastik zu erklären sein.

Vgl. dazu auch in Kittel die Abschnitte über βάπτω und βαπτίζω, Bd. I, 527-544, ferner P. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche, Freiburg 1893, 205-210.

⁴ De sacram. II p. 6 c. 2 (PL 176, 443).

⁵ Sent. IV d. 3 c. 1 (754).

2. Die im Wasser vollzogene Abwaschung als Tor der Sakramente

Bei der Erörterung der Frage nach dem sichtbaren konstituierenden Element der Taufe, ob also das Wasser allein oder das Untertauchen im Wasser (*tinctio in aqua*) das Sakrament ausmache, ist Bonaventura der Ansicht, daß beide Faktoren zusammen notwendig sind, da das abwaschende Wasser Zeichen der innerlich reinigenden Gnade ist, die Abwaschung an sich Zeichen der innerlichen Reinigung⁶.

Da beide Komponenten aufeinander zugeordnet sind - jedes Glied erhält seinen Sinn erst durch die Zuordnung zum anderen -, sind beide zur Bildung des Sakraments notwendig. Das Wasser allein kann nicht Sakrament sein⁷, wenn ihm nicht eine abwaschende Funktion zuteil wird, ebenso wenig die Abwaschung an sich, wenn sie nicht mit Wasser oder im Wasser vollzogen wird⁸.

Bonaventura differenziert noch tiefer die Beziehung von Wasser und Abwaschung, indem er darauf verweist, daß die Taufe heiligendes Sakrament genannt wird und zwar hauptsächlich wegen der Abwaschung, weil jene sich symbolhaft unmittelbar auf den inneren Effekt und das Wort bezieht.

Die Taufe wird aber auch bezeichnendes Sakrament genannt, nämlich hinsichtlich des Taufbades, weil das Bezeichnete eigentlich innerlich wirkt, und zwar *per orius* die reinigende Gnade, *per consequens* die Abwaschung selbst⁹.

⁶ "aqua enim abluens signum est gratiae intus mundantis, et ablutio signum interioris mundationis". IV Sent. d.3 p.1 a.1 q.1 resp. (IV, 65 b).

⁷ Es sei darauf verwiesen, daß Bonaventura zwar den Terminus "sacramentum" setzt, aber nicht das Sakrament in seinem Vollsinn und seiner Gnadenwirkung sieht, da ja neben das Element des Wassers noch das Wort tritt. Es ist also wohl besser: das Wasser allein kann nicht sakramentbildendes Element sein.

⁸ "et ita utrumque Sacramentum, nec tamen duo Sacramenta, quia unum est propter alterum. Aqua enim non est Sacramentum, nisi in quantum abluens; et lotio non est Sacramentum, nisi quia lotio aquae vel in aqua; et ideo unum tantum Sacramentum". IV Sent. d.3 p.1 a.1 q.1 resp. (IV, 65 b).

⁹ "Est distinguendum, quod baptismus dicitur Sacramentum sanctificans, et sic principalius dicitur de lotionem, quia immediatius respicit interiorem effectum et verbum; dicitur etiam Sacramentum significans, et sic principaliter dicitur de lavacro, quia significatum interius proprie et per prius est gratia mundans, et per consequens ipsa lotio". IV Sent. d.3 p.1 a.1 q.1 resp. (IV, 65 b).

Das erste Glied, *sacramentum sanctificans*, weist auf das innere Geschehen im Menschen: auf die gnadenvermittelnde Heilung und Heiligung, deren äußeres sichtbares Zeichen in der Abwaschung (*sacramentum significans*) besteht. Der rein äußerliche Akt ist also nicht als überflüssiges Geschehen zu verstehen, vielmehr ist ihm eine innere Zuordnung zu dem rein Innerlichen eigen.

Ähnlich verhalte es sich ja, so führt Bonaventura in einem treffenden Beispiel an, um den Unterschied zwischen Zeichen und Bezeichnetem zu verdeutlichen, bei einem vor einer Taberne ausgehängten Ring, der das Zeichen von Weinverkauf ist; der Aushang des Ringes ist das Zeichen für den Verkauf, dennoch ist der Kreis eigentlich mehr Zeichen als der Aushang¹⁰. Und so ist auch das Wasser mehr Zeichen als das Abwaschen an sich.

Diese verschiedenen Momente, die bei der Wesensdefinition der Taufe berücksichtigt werden müssen, bringt Bonaventura im *Breviloquium* auf einen Nenner, indem er in prägnanter Kürze die Taufe als das Tor aller anderen Sakramente bezeichnet¹¹.

In *Lignum vitae* erweitert er diese Definition durch einen Zusatz, indem er in der Taufe nicht nur das Tor der Sakramente, sondern auch das Fundament der Tugenden sieht¹². Mit dieser Formulierung deutet Bonaventura auf die Früchte der Taufe hin; nur der Getaufte wird in den Genuß dieser übernatürlichen Gnadenfülle gelangen.

3. Die Taufe als Wiedergeburt

Es finden sich bei Bonaventura auch Stellen, wo er besonders das Moment der Wiedergeburt hervorhebt. Im Kommentar zum Johannesevangelium bei der Auslegung von Joh 3, 5¹³ bezeichnet der Seraphische Lehrer die Taufe als die geistige und geheimnisvolle Geburt aus dem Wasser und dem Hl. Geist¹⁴.

¹⁰ IV Sent. d. 3 p. 1 a. 1 resp. (IV, 65 b).

¹¹ "... ianua aliorum Sacramentorum". Brev. p. 6 c. 7 (V, 271 b).

¹² "... ianua Sacramentorum et fundamentum virtutum". *Lign. vit. De myst. orig.* n. 9 (VIII, 73 a).

¹³ "... wenn jemand nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem Geiste...".

¹⁴ "... non intelligo de nativitate, quae est ex ventre, sed quae est aqua; non intelligo de nativitate, quae est ex semine, sed quae est ex Spiritu sancto; quia illa carnalis et manifesta, ista spiritualis est occulta". *Comm. Io. c. 3* n. 10 (VI, 280 a).

Bei dieser Stelle ist bezeichnend, daß dem Begriff "venter" das Substantiv aqua, dem Begriff "semen" der Spiritus sanctus entspricht.

So wie venter bei der menschlichen Geburt das äußere sichtbare Zeichen eines Geschehens bedeutet, ist das Wasser bei der Taufe das sichtbare Element. Ähnlich ist zu semen als Korrelat Spiritus sanctus aufzufassen; wie auch bei der menschlichen Zeugung der Same einen geheimnisvollen Charakter in sich birgt, so weist der Hl. Geist auf dieses wunderbare Mysterium hin, das sich beim Taufakt ereignet.

Im Kommentar zum Lukasevangelium bei der Exegese von 3, 21¹⁵ legt Bonaventura dar, daß dem Menschen nur als Glied Christi der Himmel geöffnet sei; ein Glied am Leibe Christi wird man aber nur durch die Taufe¹⁶.

4. Die Stellungnahme Bonaventuras zu anderen Taufdefinitionen

Nach Bonaventura sind drei Elemente zu unterscheiden, welche die Taufe als Sakrament konstituieren:

erstens das Sakrament allein (Sacramentum tantum), unter dem das Wasser als das sichtbare Element zu verstehen ist,

zweitens die Wirkkraft (res), die als heilende Gnade fungiert,

drittens das sichtbare Element und die Wirkkraft zusammen (Sacramentum et res Sacramenti), die als Ganzes den Charakter des Sakramentes bilden¹⁷.

¹⁵ "... wurde auch Jesus getauft, und da er betete, öffnete sich der Himmel...".

¹⁶ "Quia enim 'nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo', id est, si non sit membrum Christi, qui descendit; hoc enim non potest esse nisi per Sacramentum regenerationis: ideo in baptismo 'aperti sunt caeli' ". Comm. Luc. c. 3 n 52 (VII, 83 a).

¹⁷ "Unde notandum, quod cum in baptismo sint tria: quoddam, quod est Sacramentum tantum, ut elementum visibile; quoddam, quod est res tantum, sicut gratia curans; quoddam, quod est Sacramentum et res Sacramenti, ut character". IV Sent. d. 3 p. 1 a. 1 q. 1 ad 4 (IV, 66 a).

Auf Grund dieser Unterscheidung, die das Produkt einer langen Entwicklung seit der grundlegenden Definition Augustins¹⁸ ist, wurde die Interpretation der einzelnen Elemente auch differenzierter und feingliedriger, wie bei der Darlegung der Autoren in ihrer jeweiligen Akzentverschiebung und Nuancierung deutlich wird.

Bonaventura setzt sich im folgenden mit den wichtigsten Taufdefinitionen auseinander und hebt dabei die jeweilige Akzentuierung hinsichtlich der drei oben genannten Taufelemente hervor¹⁹.

a. Nach Hugo von St. Viktor ist die Taufe geheiligtes Wasser, um Vergehen zu tilgen²⁰.

Bonaventura will mit der Taufdefinition Hugos wohl eine Auffassung darlegen, die mehr das bezeichnende Element, die *materia materialis*, nämlich das Wasser besonders betont. Dies dürfte wohl auch das Weglassen des "Wortes" beim Zitieren erklären.

Diese Tatsache, daß Bonaventura in Hugo einen Vertreter der Ansicht sieht, nach welcher die Taufe wohl hauptsächlich nur als Wassertaufe zu verstehen ist, dürfte dadurch noch erhärtet werden, daß Bonaventura Hugo in den Fundamenten dieser q. bei der Behandlung der Frage, ob die Taufe mehr als "aqua" oder mehr als "tinctio" aufzufassen ist, in die Reihe der aqua-Ansicht einreicht.

b. Auch bei der Definition des Petrus Lombardus sieht der Seraphische Lehrer den Akzent mehr auf der aktuellen Handlung als auf dem Wort: "die Taufe ist das äußere Untertauchen des Körpers unter der vorgeschriebenen Wortform"²¹.

¹⁸ "Accedit verbum ad elementum, et fit Sacramentum". In Ioan. Evang. tr. 80 n.3 (PL 35, 1840, CChr 36, 529) u. De Cataclysmo c.3 n.3 (PL 40, 694).

¹⁹ IV Sent. d.3 p.1 a.1 q.1 ad 4 (IV, 66 ab).

²⁰ "Baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei". De sacram. II p.6 c.2 (PL 176, 443 A). Bonaventura läßt beim Zitieren der Hugodefinition das "per verbum Dei" weg.

²¹ "Baptismus est tinctio corporis exterior facta sub forma verborum praescripta".

Petrus Lombardus fügt allerdings in seinem Text nach *tinctio* erklärend "id est, ablutio" hinzu. Sent. IV d.3 c.1 (754). Bonaventura sieht also wohl keinen wesentlichen Unterschied zwischen *tinctio* und *ablutio*, da er sonst wahrscheinlich hier darauf hingewiesen hätte. Dies wird auch ein-

c. Der dritte Autor, dessen Taufdefinition Bonaventura untersucht, ist Johannes Damascenus, der die Taufe als "das Prinzip geistigen Lebens, Siegel und Bewahrung und Erleuchtung des Geistes" bezeichnet²². Nach der Interpretation Bonaventuras sind in dieser Definition vier Komponenten enthalten, die das Wesen der Taufe besonders deutlich vor Augen führen:

1. Die Vorbereitungsfunktion zum Empfang der Gnade, weshalb die Taufe dann zu Recht *principium vitae* genannt wird.
2. Die Unterscheidungsfunktion, insofern die Getauften in der Taufe ein Siegel (*sigillum*) erhalten, das sie zur Herde des Herrn zugehörig bezeichnet.
3. Die Unauslöschlichkeit des in der Taufe empfangenen sakramentalen Charakters, die gleichsam als Wache und Schutz fungiert.
4. Die Disposition zum Glauben, durch die der Getaufte tiefer in die Glaubensgeheimnisse hineingeführt wird, weshalb die Taufe auch als eine *illuminatio mentis* bezeichnet werden kann.

d. Als Vertreter der Autoren, bei deren Definition die *res Sacramenti* besonders betont wird, führt Bonaventura Dionysius Areopagita an, der die Taufe als "das Sakrament der Wiedergeburt bezeichnet, das zuerst in der Seele ansetzt, indem es die Lebenskräfte zum Nutzen der göttlichen Offenbarungen und Handlungen formt und so Wegbereiter zur himmlischen Ruhe wird"²³.

In dem Ausdruck "*secundum quod primitus subsistit in anima*" sieht Bonaventura die die Seele wiederbelebende Gnade, durch welche die Seelenkräfte die rechte Wirkweise erhalten und letztlich die Seele zur ewigen Schau gehö-

gangs dieser q. (IV Sent. d. 3 a. 1 q. 1 ad opp.) deutlich, wo er Petrus Lombardus als Gewährsmann derjenigen anführt, welche die Taufe vornehmlich mit *tinctio* bezeichnen.

²² "Baptismus est vitae spiritualis principium, sigillum et custodia et illuminatio mentis". De Fide orthod. IV c. 9 (PG 94, 1122 C).

²³ "Baptismus est regenerationis Sacramentum, secundum quod primitus subsistit in anima, spiritualiter formans animales motus ad opportunitatem divinorum eloquiorum et actionum, et ad caelestis quietis anagogen iter faciens". De Eccl. Hierarch. c. 2 p. 1 (PG 3, 392 A; versio Scoti PL 122, 1074 C).

ben wird. Bonaventura beschreibt die Taufdefinition von Dionysius in einer aufsteigenden Linie. Die Urkraft der Taufe hat ihren ersten und ursprünglichen Sitz in der Seele; von ihr aus durchströmen diese Kräfte die gesamten menschlichen Handlungen, die auf die Offenbarung ausgerichtet sind, und erst in der ewigen und himmlischen Betrachtung gelangen diese einst in der Taufe grundgelegten Seelenkräfte zur Ruhe.

Rückblickend kann also gesagt werden, daß Bonaventura hinsichtlich seiner eigenen Tauffassung weit über Hugo hinaus geht, der nur von einem *lavacrum* spricht, ja sogar über Petrus Lombardus, der in der *materia materialis* im wesentlichen eine *tinctio* sieht, Bonaventura aber in einer feingliedrigen Unterscheidung *aqua abluens* und *ablutio* auseinanderhält, indem er betont, daß das einzelne konstituierende Glied als solches nicht ausreichend ist, vielmehr die *materia materialis* erst durch die gegenseitige Zuordnung ihren eigentlichen Gehalt erfährt. Das Wasser hat eine Dienstfunktion hinsichtlich der *ablutio*, insofern es also *aqua abluens* ist, zu erfüllen, und umgekehrt dient die *ablutio* dem Wasser zur Verwirklichung jener Zeichenhaftigkeit, die in den Teilen *aqua abluens* und *ablutio* zu sehen ist.

Als interessante Gegenüberstellung darf die Darlegung Alexanders von Hales betrachtet werden; den zwar Bonaventura in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich zitiert, der aber hinsichtlich der Auffassung des Seraphischen Lehrers von der Differenzierung der Termini *aqua abluens* und *ablutio* doch vielleicht einen Einfluß ausgeübt hat.

Alexander²⁴ hebt drei Momente hervor, die eine besondere Beachtung verdienen: das Element, das heiligende Wort und das Untertauchen selbst; erst in der *tinctio* wird die *virtus regenerativa* ihren Effekt im Menschen ausströmen. Welch große Bedeutung er der *tinctio* oder *ablutio* beimißt, wird daraus ersichtlich,

²⁴ "Respondeo, quod in baptismo tria sunt: ipsum elementum, verbum sanctificans et ipsa tinctio. Dicendum igitur... in tinctione virtus regenerativa effectum habet in homine. Unde illud quod immediate operatur principalem effectum baptismi, est ipsa tinctio". Et paulo ante: "In forma praescripta a Domino non refertur verbum, a quo est virtus Sacramenti, ad elementum, sed ad ipsam ablutionem sive tinctionem, quod patet, cum dicitur: Ego baptizo te... debet igitur ablutio dici Sacramentum". Sent. IV q. 8 m. 1.

daß er das verbum nicht in Beziehung zum Element an sich setzt, sondern zur ablutio, weshalb er dann auch die Taufe, als Ganzes gesehen, ablutio nennt.

Nach Bonaventura bezieht sich das Wort in erster Linie auf das Wasser, zwar nicht auf jedes, wie etwa das Meer oder einen Fluß, sondern auf ein Wasser, das in Beziehung zu einem, in das sakramentale Taufgeschehen einbezogenen, abzuwaschenden Körper steht²⁵.

Vergleichend kann gesagt werden, daß die Ansicht Bonaventuras ausgeglichener und ausgewogener erscheint, da er eben, wie schon festgestellt wurde, das elementum und die ablutio in einer wohl klareren Relation als Alexander erscheinen läßt.

5. Das zur Integrität der Taufe nötige verbum vocale

In der Frage nach dem formalen Strukturelement der Taufe, dem verbum vocale, hält Bonaventura eine Formel für unerläßlich, da ja Gott dem Wort Kraft verliehen hat, weshalb ohne Wort keine Wirksamkeit zustande kommt²⁶. Schon in den Fundamenten²⁷ verweist Bonaventura auf Mt 28, 19²⁸ und fordert daher, daß nach Röm 10, 10²⁹ das, was im Herzen geglaubt wird, auch mit dem Munde bekannt werden muß; ein Bekenntnis im Herzen genügt also nicht.

Daß dem Wort eine nicht unbedeutende Rolle zuzuschreiben ist, stellte Augustinus³⁰ schon fest: "mit dem Wort wird die Taufe geheiligt; ziehe das Wort weg, und was ist das Wasser außer Wasser?"

²⁵ "... etiam patet sequens, quia verbum refertur ad aquam, secundum quod Sacramentum in actu, et sic est in quantum lavans". IV Sent. d.3 p.1 a.1 q.1 ad 2 (IV, 66 a).

²⁶ "... necesse est, exprimi verbum vocale, quia Deus contulit vim verbo; unde sine verbo nullius est efficaciae". IV Sent. d.3 p.1 a.1 q.2 resp. (IV, 67 b).

²⁷ Ebenda.

²⁸ "... und taufet sie im Namen des Vaters...".

²⁹ "Denn mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber geschieht das Bekenntnis zum Heile".

³⁰ "Verbo baptisma consecratur; detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? accedit verbum ad elementum, et fit Sacramentum. Unde est haec tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo? non quia

Den Einwänden, daß ein *verbum vocale* nicht nötig sei, vielmehr ein geistiges Wort (*verbum mentale*) genüge, weil die Kraft **des** Wassers vom Wort kommt, nicht weil es gesagt wird, sondern geglaubt wird³¹, entgegnet Bonaventura, daß das Wort wirkt, nicht, weil es nur gesagt wird, sondern auch, weil es geglaubt wird³².

Auch im Breviloquium fordert Bonaventura die vom Herrn eingesetzte Taufformel³³, und zwar in der vollen Form³⁴, also ohne Verunstaltung und Veränderung der einzelnen Glieder.

Insgesamt kann die Auffassung des Seraphischen Lehrers wohl wiedergegeben werden mit dem Hinweis, daß Bonaventura dem gesprochenen Wort als der *materia formalis* eine heilsbedeutsame Funktion zuerkennt, indem er es, theologisch fundierend, als unerläßliches Konstitutivum hinsichtlich der Taufintegrität klassifiziert.

6. Die Notwendigkeit eines Glaubensartikels

Die von Bonaventura in den Fundamenten der diese Problematik angehenden Frage zitierten Väter³⁵ erachten alle den Glauben für den Empfang dieses so wichtigen Sakramentes als unerläßlich. Ambrosius³⁶ bezeichnet die Taufe als

dicitur, sed quia creditur. Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud est virtus manens". In Ioan. Evang. tr. 80 n. 3 (PL 35, 1810; CChr 36, 529) u. De Cataclysmo c. 3 n. 3 (PL 40, 694).

31 Diese Augustinus-Stelle ist aus dem Zusammenhang (vgl. Anm. 30) eines Sinngehaltes genommen, der gerade die große Bedeutung des Wortes hervorhebt. Bonaventura dürfte diese Stelle für nicht sehr gewichtig gehalten haben, obwohl er sie als Gegenargument benützt, weil er ja gerade mit Augustinus seine These vom gesprochenen Wort untermauert.

32 "... non quia *dicitur* tantum, sed etiam, quia *creditur*". IV Sent. d. 3 p. 1 a. 1 q. 2 ad 2 (IV, 67 b).

33 Mt 28, 19.

34 "requiritur expressio formae vocalis, a Domino institutae, quae est haec: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, Amen". Brev. p. 6 c. 7 (V, 271 b).

35 IV Sent. d. 3 p. 1 a. 1 q. 3 fund. (IV, 68).

36 "baptismus est fidei Sacramentum". De Spiritu Sancto I c. 3 n. 42 (PL 16, 743 A).

ein Sakrament des Glaubens, und Augustinus³⁷ macht die Wirksamkeit des Wassers vom Glauben an das Wort abhängig.

Auch Röm 6, 3³⁸ legt Zeugnis für den Glauben ab, durch den wir erst in den Genuß der von dem Leiden des Herrn ausgehenden Gnadenfülle gelangen, die der Apostel als Taufe im Tode Christi versteht, die aber von der fides getragen wird³⁹. Der Glaube ist nach Bonaventura nicht nur für das Sakrament der Taufe notwendig, sondern für alle Sakramente, besonders aber für die Taufe, da alle Sakramente ihre Kraft vom Glauben haben⁴⁰.

Um die Bedeutsamkeit eines Glaubensartikels für die Taufe aufzuzeigen, hebt Bonaventura den Glauben schlechthin für den Empfang aller Sakramente hervor.

Die Begründung dieses notwendigen Glaubens sieht Bonaventura darin, daß der Glaube sich als der erste Grund des Einens und des über die Natur Erhebens begreift⁴¹.

Dieses Einswerden geschieht im Glauben in der Weise, daß das Verdienst des Hauptes, das in der Passio seinen Höhepunkt erfahren hat, auf die Glieder übergeht, und zwar wirkt diese Kraft des Leidens des Herrn in den Sakramenten mehr als anderswo.

Ferner erhebt der Glaube über das Natürliche, indem er nämlich nach 1 Kor 13, 2⁴² Wunderbares zu tun verleiht.

³⁷ In Ioan. Evang. tr. 80 n. 3 (PL 35, 1810; CChr 36, 529).

³⁸ "Oder wisset ihr nicht, daß wir alle, die auf Jesus Christus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind".

³⁹ "Sed fides est illud, secundum quod manet adhuc passio, quia creditur..." IV Sent. d. 3 p. 1 a. 1 q. 3 fund. (IV, 68 a).

⁴⁰ "... fides non tantum necessaria est Sacramento baptismi, sed etiam omnibus Sacramentis, specialiter tamen Sacramento baptismi, quia "omnia Sacramenta virtutem habent a fide", ut dicit Hugo". IV Sent. d. 3 p. 1 a. 1 q. 3 resp. (IV, 68 b).

⁴¹ "Ratio autem necessitatis est, quoniam in fide est prima ratio uniendi et prima ratio elevandi supra naturam". IV Sent. d. 3 p. 1 l. 1 q. 3 resp. (IV, 68 b - 69 a).

⁴² "... hätte ich alle Glaubenskraft, so daß ich Berge versetzen könnte..." Vgl. Mt 17, 19; Mk 9, 22 f.

Neben diesem Grund aus der Notwendigkeit (*ratio necessitatis*) unterscheidet Bonaventura den Grund aus der Kongruenz (*ratio congruentiae*).

Die Sakramente stellen gleichsam die Hülle einer inneren Gnade dar, die auf eine gewisse Weise zum Erkennen erleuchtet⁴³; so kann auch der Glaube als ein Schleier einer zukünftigen Betrachtung und Schau bezeichnet werden, wobei dieser Schleier allerdings mehr erleuchtende als verdunkelnde Funktion innehat⁴⁴.

Außer diesem zur Erkenntnis erleuchtenden und führenden Moment ist in den Sakramenten und somit auch in dem mit jenen in einer gewissen Beziehung stehenden Glauben noch ein mystisches und in weitem Sinn gnadenhaftes Element enthalten, da sich im Glauben etwas nicht nur auf den *intellectus*, sondern auch auf den *effectus* bezieht⁴⁵.

Ähnlich verhält es sich nun bei der Taufe. Da sie das erste und das Eingangstor unter den Sakramenten ist, wird auch der Glaube als das Tor der Tugenden bezeichnet. Bonaventura dringt bei seiner Darlegung noch tiefer vor, indem er feststellt, daß bei der Taufe das Glaubensbekenntnis ausdrücklicher und deutlicher als in anderen Sakramenten ist, nämlich im Akt und im Wort, und zwar wird im Akt, dem Untertauchen, das Glaubensbekenntnis zur *Passio* abgelegt, während sich im Wort das Glaubensbekenntnis an die Trinität zeigt. Daher ist die Wirksamkeit in diesem Sakrament größer als in jedem anderen⁴⁶.

⁴³ "Ratio autem congruentiae est: quia, sicut Sacramenta dicunt quoddam velamen gratiae interioris, quod tamen aliquo modo illuminat ad cognoscendum". IV Sent. d.3 p.1 a.1 q.3 resp. (IV, 69 a).

⁴⁴ Hugo von St. Viktor bezeichnet in diesem Zusammenhang den Glauben als ein Sakrament zukünftiger Betrachtung, der er sakramentale Kraft zuschreibt: *fides ergo sacramentum est futurae contemplationis, et ipsa contemplatio res et virtus sacramenti*. De Sacram. I p.X. c. 9 (PL 176, 342 D).

⁴⁵ Vgl. dazu Summa Halensis: "Sacramentum concernit duo: unum mysticum et aliud gratuitum, unde signat et efficit . . . propter se". Sent. IV q.1 m.5 a.2 § 1. Vgl. Bonav. III Sent. d.23 a.1 q.2 (III, 475-477).

⁴⁶ "in hoc Sacramento magis explicite est professio fidei quam in aliquo alio Sacramento, tum in actu, tum in verbo, et in actu est professio fidei passionis, scilicet per immersionem, sed in verbo professio fidei Trinitatis. Unde et maior efficacia est in hoc Sacramento quam in aliquo alio". IV Sent. d.3 p.1 a.1 q.3 resp. (IV, 69 ab). Vgl. das Kapitel über die Wirksamkeit der Taufe.

Der Seraphische Lehrer hält also, noch einmal kurz zusammenfassend gesagt, den Glauben an das Leiden des Herrn und an die Trinität für unbedingt erforderlich. Ferner muß festgehalten werden, daß die Taufe nicht das Sakrament eines einzelnen Menschen, sondern ein Sakrament der Kirche ist; so empfängt sie ihre Wirksamkeit vom Glauben der Kirche, und dies geschieht durch die Einheit von Braut und Taube⁴⁷.

Diese Stelle ist nicht nur für die Tauflehre Bonaventuras von Bedeutung, vielmehr wird die Auffassung des Seraphischen Lehrers hinsichtlich der Kirche im Verhältnis zum Gläubigen aufgezeigt.

Der Glaube des Sakramentsempfängers ist für den Empfänger notwendig, er ist aber als solcher eingebettet in die Ebene des Kirchlichen, d. h., daß der Empfänger nur im Schoße der Kirche das Sakrament erhalten kann.

In dem Bild der Taube - den Hl. Geist symbolisierend -, das bei Augustinus⁴⁸ schon auftaucht, wird die Einheit der Kirche dargestellt. So wie es nur einen Hl. Geist gibt, der in der einen Taufe wirkt, gibt es auch nur eine Kirche.

Auf den Einwand, daß sich die Taufe als ein neutestamentliches Sakrament von den alttestamentlichen Sakramenten nicht unterscheide, weil doch auch bei jenen ein Glaube vorhanden gewesen sei, antwortet Bonaventura⁴⁹, daß jene ihre Wirkkraft vom Glauben der jeweiligen Person empfangen hätten, die neutestamentlichen Sakramente ihre Wirksamkeit hingegen vom Glauben der Kirche erhalten⁵⁰.

Ein weiteres Kriterium zeigt sich darin, daß jener alttestamentliche Glaube mehr einen eigenständigen, d. h. auf sich selbst angewiesenen Charakter hatte, während die Wirksamkeit des neutestamentlichen Sakraments eine Gewähr in der *pactio divina* sieht, wonach der Mensch auf Grund der Unwandelbarkeit Gottes auf dessen Treue bauen kann⁵¹.

⁴⁷ "Attamen sicut baptismus est Sacramentum non singularis hominis, sed Ecclesiae; sic efficaciam habet a fide Ecclesiae, et hoc per unitatem sponsae et columbae". IV Sent. d. 3 p. 1 a. 1 q. 3 concl. 3 (IV, 69 b).

⁴⁸ In Ioan. Evang. tr. 6 n. 6 (PL 35, 1428).

⁴⁹ IV Sent. d. 3 p. 1 a. 1 q. 3 ad 3 (IV, 69 b).

⁵⁰ Auf das ekklesiologische Moment der Taufe ist in einem eigenen Kapitel eingegangen.

⁵¹ Vgl. Mk 16, 16: "Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden..."

Dem Einwand, daß der Trinitätsglaube bei der Taufhandlung notwendiger sei als der Glaube an die Passio, weil die Trinitätsformel ihren wörtlichen Ausdruck erfahre, stellt Bonaventura entgegen, daß sich die sakramentale Wirksamkeit gerade durch den Glauben an die Passio des Herrn dokumentiere, und zwar geschehe dies in der Handlung, während sich der Glaube an die Trinität im Wort kundtut⁵².

7. Die das Taufgeschehen ausdrückende Taufformel und die Notwendigkeit der ganzen Trinitätsformel

a. Die der Form genügende Taufformel

Das das Taufgeschehen begleitende und ausdrückende Wort ist für die einzuhaltende Form auf Grund der Einsetzung des Sakraments nötig. Bonaventura schließt sich in seiner Antwort⁵³ der Entscheidung Alexanders III. an⁵⁴, nach dessen Urteil eine Taufe nicht zustande kommt, wenn das "baptizo te" fehlt, obwohl die Trinität genannt wurde.

Der tiefere Sinn liegt in der Intention begründet, die, wie Bonaventura schon in den Fundamenten⁵⁵ darlegt, ebenso wichtig wie der Glaube ist. Durch das verbum exprimens soll der Gefahr eines Mangels der rechten Intention vorgebeugt werden.

Durch die Tradition erfährt die Anwendung der Taufformel eine Stütze, und zwar dadurch, daß in der gesamten Kirche diese "ego te baptizo"-Form geübt wird⁵⁶.

Wie hoch Bonaventura die Tradition einschätzt und wie hoch er die Autorität der Kirche stellt, geht aus seiner Antwort auf den Einwand hervor, der die Parti-

⁵² IV Sent. d. 3 p. 1 a. 1 q. 3 ad 4 (IV, 70 b).

⁵³ "Dicendum, quod sicut dicit auctoritas Alexandri, verbum baptizandi est de necessitate formae. Ratio autem, quare est de necessitate, est institutio. Ratio autem institutionis est, quia intentio necessaria est Sacramento. . ."
IV Sent. d. 3 p. 1 a. 2 q. 1 resp. (IV, 70 b).

⁵⁴ "Si quis puerum. . ." X. (CIC Decr. Greg. III, 42), D 398

⁵⁵ IV Sent. d. 3 p. 1 a. 2 q. 1 fund. (IV, 70 a).

⁵⁶ Ebenda.

zipialform bei Matthäus⁵⁷ auch in der Taufformel gewahrt wissen will, da sonst keine Gewähr für die virtus des Sakraments gegeben sei.

Die Taufformel, welche die Kirche bewahrt und von den Aposteln empfangen hatte, war schon von Christus eingesetzt, bevor er den offiziellen, bei Matthäus wiedergegebenen Taufbefehl den Aposteln erteilt hatte. Die Stelle ist daher als eine Erinnerung (commemoratio) der schon eingesetzten Form zu verstehen.

Sollte aber Christus die Formel nicht selbst eingesetzt haben, so setzte die Kirche auf Eingebung des Hl. Geistes die Formel ein, weshalb sie so zu verstehen ist, als hätte sie Christus selbst eingesetzt⁵⁸.

b. Die Notwendigkeit der Trinitätsformel

Bei der Erörterung der Frage, ob die ganze Trinitätsformel bei der Spendung genannt werden müsse oder ob auch ein Teil die Gültigkeit der Taufe nicht gefährde, trägt der Seraphische Lehrer zwei Meinungen vor, von denen die erste die gültige Taufe auch bei Nennung von weniger als drei Namen gesichert sieht, während die zweite Ansicht die volle Formel verlangt.

Die erste Meinung stützt sich auf den Hinweis, daß die Taufe ein Sakrament des Glaubens sei und auch ihre Gnadenkraft vom Glauben her, der im Herzen wohne, beziehe. Daher werde durch diese Glaubensfülle des Herzens das volle Sakrament gewährleistet, wenn auch nur zwei oder eine der drei göttlichen Personen ausgedrückt werden, weil ja der Glaube den Mangel der Sprache ersetze⁵⁹.

Diese Ansicht, wo also der Glaube der einzelnen Person als Kriterium für das Zustandekommen des Sakraments angesetzt wird, d. h. umgekehrterweise bei mangelndem Glauben trotz Nennung der Trinität keine Wirkkraft der Gnade

⁵⁷ "Docete omnes gentes, baptizantes eos..." Mt. 28, 19.

⁵⁸ IV Sent. d. 3 p. 1 a. 2 q. 2 ad 1 (IV, 71 a).

⁵⁹ "Quia enim baptismus est Sacramentorum fidei et virtutem habet a fide, quae in corde est; ideo voluerunt aliqui dicere, quod plenitudo fidei in corde... plenum facit Sacramentum, quia fides supplet defectum sermonis". IV Sent. d. 3 p. 1 a. 2 q. 2 resp. (IV, 72 b).

zum Fließen kommt, wurde von Ambrosius⁶⁰, Hugo von St. Viktor⁶¹ und auch Petrus Lombardus⁶² vertreten.

Die zweite Meinung, der sich Bonaventura anschließt, fordert die Nennung der ganzen Trinität. Daher ist einer, wie immer er auch glaubt, getauft, wenn die ganze Trinität genannt wird, im anderen Falle ist er nicht getauft und muß sich einer Wiedertaufe unterziehen⁶³.

Der Seraphische Lehrer setzt hier also mehr den Akzent auf die Vollkommenheit der äußeren Zeichensetzung. Dies besagt aber nicht, daß der Glaube bei ihm eine untergeordnete Rolle spielt - das würde eine Fehlinterpretation bedeuten -, im Gegenteil, Bonaventura hat ja schon früher die Notwendigkeit eines inhaltlich bestimmten Glaubens gefordert.

Seiner Darstellung nach dürfte eher die Deutung entsprechen, daß das, was im Herzen geglaubt wird, auch in genügender Form mit dem Munde bekannt wird.

Über dem Glauben des einzelnen steht gleichsam als Überbau der Glaube der Kirche, durch den der Getaufte seine Gnadenfülle empfängt.

Als Stütze für die Nennung der ganzen Trinitätsformel führt Bonaventura in den Fundamenten⁶⁴ ferner neben der von der Tradition überlieferten Matthäusstelle 28, 19 Fulgentius⁶⁵ und Pelagius⁶⁶ an, die ohne volles Bekenntnis der Trinität das Sakrament nicht erfüllt sehen.

Im Breviloquium verweist Bonaventura zur Begründung der Trinitätsformel auf die wiederherstellende Kraft, die uns durch die ganze Trinität zuteil wird⁶⁷. Da wir aber neben dieser gnadenvermittelnden Kraft der Trinität auch in den Genuß der Kraft aus dem Leiden Christi kommen, muß die ganze Trinität in der unterscheidenden, ihr eigentümlichen und geordneten Weise genannt werden⁶⁸.

60 De Spiritu Sancto I c. 3 n. 42 (PL 16, 743 A).

61 De Sacram. II p. 6 c. 2 (PL 176, 444).

62 Sent. IV d. 3 c. 4 (757).

63 "et ideo, qualitercumque credat, et si totam exprimat Trinitatem, baptizatus est; si autem non totam, non est baptizatus et rebaptizandus est".

IV Sent. d. 3 p. 1 a. 2 q. 2 resp. (IV, 72 b).

64 IV Sent. d. 3 p. 1 a. 2 q. 2 fund. (IV, 71).

65 Epist. 8 ad Donatum c. 9 n. 18 (PL 65, 368 D).

66 Can. Si revera (30), de Consecr. d. 4

67 Brev. p. 6 c. 7 (V, 272 a).

68 Ebenda.

c. Die Taufe "in nomine patris"

Den Einwand, daß in dem Allmachtsbegriff der Trinität ja jedes einzelne Glied mit inbegriffen sei und daher der Ausdruck in nomine Patris auch die ganze Trinität dokumentiere, hält Bonaventura nicht für durchschlagend, da ja auch der Glaube an eine Person nicht genügt; so muß bei der Taufe das volle Bekenntnis gefordert werden⁶⁹.

d. Die Taufe "in nomine Christi"

In der Frage nach der Erlaubtheit der Taufe in nomine Christi⁷⁰ entscheidet Bonaventura, daß zwar den Aposteln auf Grund göttlicher Inspiration erlaubt war, im Namen Christi zu taufen, uns aber eine auf diese Weise zu vollziehende Taufe nicht gestattet ist⁷¹.

Die Begründung der Erlaubtheit der Taufe im Namen Christi liegt nach Bonaventura darin, daß Christus als der Gesalbte die ganze Wirkkraft der Trinität beinhaltete, indem er nämlich auf den Ursprung der Salbung, den Vater und den Vermittler, den Hl. Geist, hinweist.

Ferner sei diese Formel nach dem schmachvollen Leidensweg des Herrn ein Zeugnis der Ehrerbietung und der Erinnerung gewesen.

Da aber die Wirkung mit dem Weichen der Ursache weicht⁷², war der Taufe im Namen Christi nach der Verherrlichung ein zeitliches Ende gesetzt.

Auf den Einwand, daß die Taufe im Namen Christi besser die Mittlerstelle Christi hinsichtlich der Passio in Erscheinung hätte treten lassen, antwortet Bonaventura, daß neben dem Mittler auch der Urheber genannt werden müsse, und dies geschehe eben in dem Ausdruck der ganzen Trinität.

⁶⁹ IV Sent. d. 3 p. 1 a. 2 q. 2 ad 2 (IV, 72 b).

⁷⁰ Vgl. Ap. 2, 38; 10, 48; 19, 5.

⁷¹ "... dicendum, quod Apostolis licuit baptizare in nomine Christi divinitus inspiratis, sed non licet modo nobis". IV Sent. d. 3 p. 1 a. 2 q. 2 ad 3 (IV, 72 b)

⁷² "... cessante causa, cessat effectus...". IV Sent. d. 3 p. 1 a. 2 q. 2 ad 3 (IV, 73 a). Zu diesem Axiom vgl. Arist. II Phys. text 37 c. 3.

e. Zur Veränderung der Trinitätsformel

Der Seraphische Lehrer unterscheidet fünf Formveränderungen⁷³:

1. Ein Wechsel (mutatio) der Namen liegt vor, wenn genitoris an die Stelle von patris gesetzt wird.
2. Als Hinzufügung (additio) ist eine Formveränderung zu bezeichnen, wenn zu dem Satzteil "in nomine Patris" das Adjektiv omnipotentis beigelegt wird.
3. Eine Verderbtheit (corruptio) ist in einer Wortverunstaltung zu sehen, z.B. "in nomine patrias et filias...".
4. Eine Wortvertauschung (transpositio) zieht ein Satzglied dem anderen vor, wenn also "in nomine Filii" vor das Glied "in nomine Patris" gesetzt wird.
5. Eine Einschiebung (interpositio) ist gegeben, wenn zwischen einzelne Satzglieder eine nebensächliche Handlung (z.B. Niesen) oder eine Bemerkung (z.B. dieses Wasser ist kalt) gesetzt wird⁷⁴.

Die Ansicht Bonaventuras über alle fünf Arten kann in der Weise zusammengefaßt werden, daß eine Veränderung der Form in keinem Fall die Integrität der Taufe verletzen dürfe; manchmal wird eine Änderung zum Hindernis, manchmal nicht⁷⁵. So ist die Taufe "baptizo te in nominibus" nicht erlaubt, weil der Sinn verdreht werde, dagegen sei die Hinzufügung "Patris geniti" zu billigen, sofern nicht bewußt in einen Irrtum geführt werden wolle⁷⁶.

Zusammenfassung:

1. Bei der Beurteilung der Auffassung Bonaventuras über die Materie der Taufe muß betont werden, daß Bonaventura im Vergleich zu anderen Autoren eine sehr ausgewogene Meinung vertritt, die zwar scheinbar zu differenzierend aqua und aqua abluens auseinanderhält, aber zu Recht auf diese bedeutsame gegenseitige Zuordnung hinweist.

⁷³ IV Sent. d.3 p.1 a.2 q.3 (IV, 73).

⁷⁴ Folgende Bemerkung Bonaventuras war vielleicht als kleiner Seitenhieb für negative Randerscheinungen in der pastoralen Praxis gedacht, er sagt nämlich: "einige Menschen sind so vergeßlich, daß sie immer etwas verschieben, bevor sie die angefangene Oration beenden". IV Sent. d.3 p.1 a.2 q.3 (IV, 73 b).

⁷⁵ "... dicendum, quod aliqua variatio impedit, aliqua non". IV. Sent. d.3 p.1 a.2 q.3 resp. (IV, 74 a).

⁷⁶ "non impedit, nisi velit inducere errorem". IV Sent. d.3 p.1 a.2 q.3 ad 2 (IV, 74 b)

2. Der Seraphische Lehrer bringt zwar ex professo keine neue Taufdefinition, trifft aber mit der prägnanten Formulierung von der Taufe als dem Tor der Sakramente und dem Fundament der Tugenden genau den Kern der Wesensbestimmung der Taufe, nämlich den Effekt, der uns in der gnadenvermittelnden Wirkkraft aus dem Leiden Christi zuteil wird.
3. In der Frage des verbum vocale weiß sich Bonaventura fest mit der Tradition und der Kirche verbunden, die die dreigliedrige Trinitätsformel für verbindlich erklärt, andererseits muß dem Seraphischen Lehrer eine souveräne Erhabenheit jeglicher Kasuistik gegenüber bescheinigt werden, indem er, sofern kein bewußter Irrtum beabsichtigt ist, menschliche Schwächen im rechten Verhältnis zu der Intention sieht.
4. Die Betonung des Glaubens muß bei der Darlegung Bonaventuras beachtet werden, eines Glaubens, der fest auf dem Fundament der Mutter Kirche aufgebaut ist, in deren Schoß sich aber der das Sakrament Begehrende geborgen wissen darf.

III. Die Einsetzung der Taufe

=====

1. Die Einsetzung im Wasser

Der Vorlage des Lombarden folgend¹ schließt sich bei Bonaventura an die Behandlung der Taufform die Frage nach der Einsetzung an.

Bemerkenswert scheint bei der Darlegung dieses Problems die Tatsache zu sein, daß Bonaventura, im Gegensatz zu Hugo von St. Viktor² und Petrus Lombardus³ etwa, im Sentenzenkommentar eine eigene Frage nach der durch die Einsetzung hervorgerufenen *vis regenerativa* des Wassers vorsieht.

In der folgenden Darstellung soll auf einen Vergleich Bonaventuras mit anderen scholastischen Autoren, zum Teil auch mit den Vätern, nicht verzichtet werden, da gerade dadurch ein der Problematik angemessenes Verständnis und eine ausgewogene Horizonshellung gewährleistet werden kann.

Das Wasser scheint unter allen Flüssigkeiten auf Grund seiner besonderen Eigenart als das geeignetste Medium für einen so tiefgreifenden und fundamentalen Akt wie den der Taufe fungieren zu können. Das Wasser ist hinsichtlich der Wirksamkeit so beschaffen, daß es durchlässig und dem Licht zugänglich ist; auf diese Weise bezeichnet es den Charakter; ferner wäscht es ab und reinigt unter allen Flüssigkeiten und bezeichnet daher die reinigende Gnade; ebenso kühlt es und verweist so auf das Nachlassen der glühenden Begierlichkeit⁴.

Weiter ist das Wasser aus dem Grunde der Notwendigkeit geeignet, weil die Taufe ein Sakrament ist, von dem niemand befreit wird und durch das alle ver-

¹ Sent. IV d. 3 c. 5 (758-761).

² De sacram. II p. 6 c. 3-4 (PL 176, 447-450).

³ A. a. O.

⁴ "... tale autem est aqua, quia transparet et est pervia lumini, et ideo characterem significat; et iterum abluit et mundat inter omnes liquores, et ideo significat gratiam mundantem; item infigridat, ideo significat remissionem ardoris concupiscentiae". IV Sent. d. 3 p. 2 a. 1 q. 1 resp. (IV, 77 a); vgl. Brev. p. 6 c. 7 (V, 272 a), ferner IV Sent. d. 3 p. 2 dub. 2 resp. (IV, 89 a); Hugo v. St. Viktor, De sacram. II p. 6 c. 14 (PL 176, 460).

bunden werden⁵. Durch diesen umfassenden Charakter muß jene Flüssigkeit allen gemeinsam sein; diese Eigenschaft weist aber das Wasser auf.

Dem Einwand, daß die Taufe in der Erde hätte eingesetzt werden müssen, da Christus in der Erde begraben war und wir nach Röm 6, 4 durch die Taufe auf den Tod mitbegraben sind, entgegnet der Seraphische Lehrer⁶, daß durch das Untertauchen sowohl das Begrabenwerden als auch die Gnade bezeichnet werde, während die Erde nur als Zeichen für das erstere angesehen werden kann.

Insgesamt gesehen beinhaltet der Skopus der gelösten Einwände, daß das Wasser auf Grund seiner vielfältigen Verwendungsart das für den Taufvollzug besondere Merkmal aufweist und daher infolge seiner Wirksamkeit und wegen der Notwendigkeit jeder anderen Flüssigkeit vorzuziehen ist; so kämen Blut und Öl nicht in Frage, weil ersteres nicht reinigt, letzteres nicht allen Menschen zur Verfügung steht⁷.

2. Der Zeitpunkt der Einsetzung

In der Frage nach der zeitlichen Einsetzung führt Bonaventura im Sentenzenkommentar keinen konkreten und fixen Zeitpunkt an, vielmehr legt der Seraphische Lehrer auf drei wesentliche konstituierende Einsetzungselemente besonderes Gewicht, die alle zusammen eine Einheit bilden.

Zunächst wies Christus auf das einzusetzende Sakrament hin, als zweites folgte gleichsam ein Akt der Einsetzung, das dritte Moment bildete die Bekräftigung des Eingesetzten. Der Hinweis auf die Einsetzung erfolgte durch die Tat und das Wort, durch die Tat insofern, als Christus von Johannes getauft wurde⁸, wobei er anzeigte, daß alle übrigen Menschen im Wasser getauft werden müßten; ferner durch das Wort, indem Christus beim Gespräch mit Nikodemus⁹ die Un-

⁵ "Similiter etiam propter necessitatem. Quia enim Sacramentum est, a quo nemo absolvitur, et in quo omnes communicant". IV Sent. d. 3 p. 2 a. 1 q. 1 resp. (IV, 77 b).

⁶ IV Sent. d. 3 p. 2 a. 1 q. 1 ad 1 (IV, 77 b).

⁷ IV Sent. d. 3 p. 2 a. 1 q. 1 ad 2, 3, 4 (IV, 77 b).

⁸ Vgl. Matth. 3, 13-17.

⁹ Joh. 3, 5.

erläßlichkeit der Taufe deutlich machte¹⁰. Als quasi konkreten Einsetzungsakt wertet Bonaventura die Johannesstelle 3, 22¹¹.

Auch hier unterscheidet der Seraphische Lehrer eine Einsetzung durch die Tat, indem Christus - seine eigene Person vertretend¹² - seine Schüler taufen ließ, und durch das Wort, indem er seine Schüler zum Verkünden und Taufen nach LK 10, 1 zu je zweien aussandte¹³. Bonaventura schließt sich hier dem Lombarden an¹⁴, wenn er dann die Aussendung der Jünger als einen Taufauftrag interpretiert.

In einem dritten Element wird die eingesetzte Taufe bekräftigt, und zwar durch die Tat, indem nämlich bei der Vollendung des Herrn neben Blut auch Wasser aus der Wunde floß¹⁵, und durch das Wort, indem Christus nach seiner Auferstehung den Aposteln¹⁶ den Taufbefehl gab¹⁷.

Diese Dreistufung der Einsetzung findet sich auch bei anderen scholastischen Autoren, wobei allerdings zu bemerken ist, daß man sich in der Frage der Einsetzung als historisches Faktum an sich einig war, hinsichtlich des Zeitpunktes aber die Ansichten auseinandergingen. Diese Meinungsverschiedenheiten gründen nicht in einer Verlegenheit dem Schrifttext gegenüber, sondern ergeben sich aus dem theologischen Verständnis des Kreuzestodes Christi.

¹⁰ "... notandum, quod Dominus baptismi Sacramentum primo insinuavit instituendum, secundo instituit, tertio confirmavit institutum. Insinuavit quidem facto et verbo: facto, cum baptizatus esset a Ioanne in aqua, ostendit, ceteros credentes in aqua fore baptizandos. Insinuavit verbo, cum praedixit Nicodemo..." IV Sent. d. 3 p. 2 a. 1 q. 1 ad quaest. incid. (IV, 77 b).

¹¹ "Hierauf kam Jesus mit seinen Jüngern in die Landschaft Judäa. Dort hielt er sich mit ihnen auf und taufte..."

¹² Vgl. Joh. 4, 1: "... doch taufte Jesus nicht selbst, sondern seine Jünger..."

¹³ "Instituit autem, cum ipse baptizare coepit per discipulos ... et tunc instituit facto et verbo: quia dicitur ibidem: baptizabat, etsi non ipse in propria persona, tamen discipuli in sua praesentia, secundum quod ipse volebat; et rursus, discipulos misit ad praedicandum et baptizandum ..." IV Sent. d. 3 p. 2 a. 1 q. 1 ad quaest. incid. (IV, 77 b - 78 a).

¹⁴ Sent. IV d. 3 c. 5

¹⁵ Joh. 19, 34.

¹⁶ Matth. 28, 19.

¹⁷ "Confirmavit autem baptismum facto et verbo: facto, cum de latere eius non tantum profluxit sanquis, verum etiam aqua in ipsa passionis consummatione. Verbo autem confirmavit, quando post resurrectionem discipulos ad baptizandum omnes et singulos misit..." IV Sent. d. 3 p. 2 a. 1 q. 1 ad quaest. incid. (IV, 78).

So sind Alexander von Hales¹⁸ und Albertus Magnus¹⁹ der Ansicht, daß die formale Einsetzung nicht vor, sondern nach der Auferstehung Christi erfolgt sei, als nämlich Christus nach Matth. 28, 19 Form und Auftrag den Aposteln verkündet hat. Eine potentielle oder materielle Einsetzung könne jedoch in der Taufe Christi durch Johannes gesehen werden.

Thomas von Aquin²⁰ hält wie Petrus Lombardus²¹ die Taufe Christi für einen wirklichen Einsetzungsakt, wenn auch Thomas den Empfang erst nach der Auferstehung hinsichtlich der Heilsnotwendigkeit für verpflichtend erklärt²². Bonaventuras Dreiteilung setzt weniger den Schwerpunkt auf Einzelgeschehnisse, sondern sieht vielmehr die Einsetzung in ihrer heilsgeschichtlichen Gesamtkonzeption, in der eine aufsteigende Linie von der Hinführung (*insinuatio*) über den Akt der Einsetzung (*institutio*) hin zur umfassenden Bekräftigung (*confirmatio*) nicht übersehen werden darf. Im Breviloquium führt Bonaventura nur die Matthäusstelle 28, 19 an, wobei allerdings der Akzent an dieser Stelle mehr auf der vokalenen Formerfüllung als auf einer genauen Zeitangabe liegt²³.

Daß der Seraphische Lehrer mehr den heilsgeschichtlichen Aspekt der Einsetzung in den Vordergrund stellt, geht aus dem Kommentar zum Johannesevangelium hervor²⁴, wo er von einer vierfachen Abstufung der Einsetzung spricht, und zwar von der materialen bei der Christustaufe, der formalen bei dem Taufbefehl, dem effektiven Moment, das der Passio zugeordnet ist und dem finalen Moment, das dem Nikodemusgespräch zukommt, wo Christus die heilsgeschichtliche Notwendigkeit der Taufe aufzeigt.

Eine dem Seraphischen Lehrer ähnliche Abstufung findet sich auch in den Darstellungen des Petrus von Tarantaise²⁵, der von einer geheimen öffentlichen Einsetzung spricht, wobei die private Einsetzung mehr den Charakter "quasi in consilio", die öffentliche "quasi in praecepto" habe²⁶. Der eigentliche Taufbefehl, d.h. der amtliche Auftrag erfolgte also nach der Passio bei der Aussendung der Apostel und Jünger.

¹⁸ S. th. IV q. 8 m. 2 a. 3

¹⁹ Sent. IV d. 3 a. 3

²⁰ "... vere institutum...". S. th. III q. 66 a. 2.

²¹ Sent. IV d. 3 c. 5

²² S. th. III q. 66 a. 2.

²³ Brev. p. 6 c. 7 (IV, 271 b).

²⁴ Comm. Io. c. 3 n. 19 (VI, 281 a).

²⁵ Sent. IV d. 3 q. 4 a. 1 resp. (IV, 38 a).

²⁶ Ebenda.

Richard von Mediavilla stimmt in seiner Darlegung fast mit Bonaventura überein, indem er ähnlich wie der Seraphische Lehrer von einer *insinuatio* und einer *institutio* spricht. Nur die letzte der drei Einsetzungskomponenten weicht in der Terminologie ab, wenn er anstelle von *confirmatio* (Joh 19, 34; Matth 28, 29) von einer Beobachtung²⁷ des eingesetzten Sakramentes spricht.

3. Die auf Grund der Einsetzung zustande gekommene vis des Wassers

Im Anschluß an die Frage nach der Einsetzung geht Bonaventura in seinem Sentenzenkommentar das damit engverbundene Problem der *vis* des Wassers an, und zwar geht es ihm dabei hier um die Frage, ob dem Wasser bei der Taufe Christi eine absolute Eigenschaft oder Wesenheit zugekommen ist und, wenn ja, ob diese Eigenschaft nur dem Jordanwasser zuzusprechen war, oder ob diese dem Wasser mitgeteilte Kraft für alle Wasser und alle Zeiten gelte.

Da es nach Bonaventura für unsere menschliche Erkenntniskraft schwierig ist, zu erkennen, auf welche Weise etwas Absolutes, sei es naturgemäß oder übernatürlich, im Wasser vorhanden sei, wo es früher nicht war, vertritt der Seraphische Lehrer die Ansicht, daß jene Kraft nicht eine besondere Eigenschaft oder absolute Wesenheit sei, die dem Wasser mitgeteilt worden wäre, sondern nur eine Hinordnung auf die Wiedergeburt des Menschen²⁸.

Mit dieser ausgewogenen Interpretation von einer Hinordnung zur Wiedergeburt wendet sich Bonaventura gegen einige Darstellungen, die er zwar für probabel hält, die aber nicht die Einsicht wie seine eigene bieten,

So haben Tertullian²⁹, Ambrosius³⁰ und Origenes³¹ die Jordantaufe nicht nur als Vorbild für unsere Taufe verstanden, sondern ihr auch eine heilswirksame Bedeutung zuerkannt. Indem Christus durch seine Taufe dem Wasser eine besondere Kraft, d. h. eine absolute Wesenheit verlieh, habe er unsere Sünden mitgetilgt.

²⁷ "... observari praecepit...". Sent. IV d. 3 a. 5 q. 1 resp. (IV, 44 b). Vgl. Lechner, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla, S. 99 f.

²⁸ "... dicendum..., quod vis illa non est aliqua proprietas vel essentia absoluta, addita aquae, sed solum ordinatio eius ad hoc, quod homo regeneretur". IV Sent. d. 3 p. 2 a. 1 q. 2 concl. (IV, 78 a).

²⁹ Tertullian, Adv. Iud. 8; vgl. Tert. De bapt. 4, wo er im Geist Gottes über den Wassern ein analoges Vorbild zu der *vis* des Taufwassers sieht.

³⁰ Ambrosius, In Luc. 3, 21

³¹ Origenes, Cat. in Ioann. I.

Auch im römischen Katechismus³² findet sich in ähnlicher Weise diese Auffassung, wo aber eine gewisse Einschränkung festzustellen ist, indem auf die Frage nach dem Wie der Mitteilung dieser vis geantwortet wird, daß das über das menschliche Erkenntnisvermögen hinausgehe.

Bonaventura sagt hingegen, daß diese Auffassung nicht gebilligt werden kann, weder wenn eine Zurückversetzung des Wassers in den Urzustand vor den Fall des Menschen angenommen werde, noch wenn man eine übernatürliche Mitteilung einer Kraft voraussetze³³.

Die einzige Hinordnung des Wassers zur Wiedergeburt des Menschen erklärt sich daraus, daß nur dem Wasser die beiden Faktoren zuzusprechen sind, die Christus für seine Taufe notwendig erachtete, das Untertauchen und das Getauftwerden im Wasser. Wenn der Herr "untergetaucht und getauft werden wollte im Wasser", so darf das nach Bonaventura nicht als oberflächliches Hendiadyoin verstanden werden, vielmehr gehört neben das eine Moment des Untertauchens noch das Wort hinzu. So bedeutet bei einer Korrelation der beiden Verba das "mergere" mehr das äußere, sichtbare Geschehen, während "baptizare" - auf die Intention hinweisend - das ganze Taufgeschehen umfaßt. Das baptizare erhält dadurch eine besondere, ja absolute Qualität, die durch die Einsetzungsworte des Herrn grundgelegt und jedesmal durch den Vollzug aufs neue aktualisiert wird³⁴. Der Schwerpunkt liegt also nicht auf der transfusio, sondern auf dem den Akt setzenden Wort, das in dem Befehl und Auftrag des Herrn gründet.

Von der von Christus gesetzten und vollzogenen Einsetzung wird per consequens auch das Problem der Wirksamkeit des Wassers gelöst, d.h. die Frage, ob diese dem Jordanwasser verliehene Kraft auch anderen Wassern eigen sei.

So wie der Taufauftrag allgemein und absolut für alle Zeiten gilt, bezog er sich im besonderen hinsichtlich des Wassers nicht nur auf das von Christus berührte, sondern auf jedes Wasser, da jedes Wasser jedem anderen der species nach ähnlich ist³⁵.

32 "... cum ipse (Christus) a Ioanne baptizatus sanctificandi virtutem aquae tribuit". II. c. 2, 20 (de bapt. 19).

33 IV Sent. d. 3 p. 2 a. 1 q. 2 resp. (IV, 79 a).

34 IV Sent. d. 3 p. 2 a. 1 q. 2 ad argg. (IV, 79 b).

35 IV Sent. d. 3 p. 2 a. 1 q. 2 ad argg. (IV, 79 b); Brev. p. 6 c. 7 n. 4 (V, 272 a); vgl. ferner Aristot. Topic. I c. 6 (c. 7) (103 a, 19-20); Tertullian, De bapt. c. 4.

Insgesamt hatte das Untertauchen Christi nur diesen hinweisenden und hinordnenden Sinn zu erfüllen³⁶, da sein Körper rein, d.h. ohne Makel und Sünde war.

4. Der Vollzug des in der Einsetzung grundgelegten Taufaktes

a. Die Häufigkeit des Untertauchens

In Zusammenhang mit dem zu vollziehenden Taufgeschehen steht auch die Frage nach der Häufigkeit des Untertauchens an, eine Frage, die zunächst, vor allem unter einem heilsnotwendigen Gesichtspunkt aufgeworfen, wohl nicht von gewichtiger Bedeutung zu sein scheint. Andererseits zeigt gerade die Theologiegeschichte, welche Möglichkeit einer tiefgehenden Symbolik und Analogie sich in dem Taufvollzug anbietet und aufzutut.

So verweist Bonaventura in den Fundamenten dieser Frage³⁷ auf Hieronymus³⁸, Pelagius³⁹ und die Apostolischen Konstitutionen⁴⁰, die in dem dreimaligen Untertauchen den entsprechenden notwendigen Taufvollzug sehen⁴¹.

Der Seraphische Lehrer hält seinerseits auf Grund des Wesens der Taufe weder ein einziges noch mehrfaches Untertauchen an sich für erforderlich, wohl aber ist es geziemend aus Gründen der Kongruenz hinsichtlich der Zeichenhaftigkeit, die sowohl dem einmaligen als auch dem dreifachen Tauchbad zukommen.

³⁶ "... voluit ob nihil aliud in aquam mergi, nisi ut illa immersione aqua haberet istam ordinationem". IV Sent. d. 3 p. 2 a. 1 q. 2 ad argg. (IV, 79 b).

³⁷ IV Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 2 fund. (IV, 80).

³⁸ Hieronymus, Super Epist. ad Ephesios c. 4, 6.

³⁹ Pelagius ad Gaudentium, Decr. Multi, de Cons. d. 4.

⁴⁰ Decr. Si quis presbyter, de Cons. d. 4.

⁴¹ Es muß hier darauf verwiesen werden, daß im Abendland im 12. Jahrhundert neben dem Untertauchen die Gewohnheit der ablutio zu verzeichnen ist. Nach P. Schanz, Die Lehre von den hl. Sakramenten ..., S. 225, scheint diese Art zunächst in England angewandt worden zu sein, da Alexander von Hales diese ablutio der immersio gleichstellt (De sacr. bapt. 8 m 4 § 1), während Hugo nur das dreimalige Untertauchen erwähnt (De sacram. II p. 6 c. 11 (PL 176, 457 D)), und auch Petrus Lombardus nur vom Untertauchen spricht (Sent. IV d. 3 c. 7).

Da aber dem dreimaligen Untertauchen ein größerer inhaltlicher Ausdruck innewohnt als dem einmaligen, bewahrt die römische Kirche gleichsam als die hervorragende ein dreifaches Untertauchen, zum einen wegen der zu bezeichnenden Trinität, zum anderen auch wegen des dreitägigen Begrabenseins, ferner wegen der dreifachen Begierde⁴², von der die Seele befreit wird, schließlich wegen der dreifachen Tugend, durch die das Bild in der Seele neu gestaltet wird.⁴³

Die inhaltliche Fülle, die dieser Analogie der Sprache des Seraphischen Lehrers innewohnt, muß primär von der Zeichenhaftigkeit des Untertauchens gesehen werden, wenngleich das Ganze von einem tiefen, theologischen Hintergrund getragen wird. Auch im Breviloquium⁴⁴ betont Bonaventura nochmals die heilsgeschichtliche Bedeutung, die dem dreifachen Untertauchen eigen ist.

Wenn Bonaventura auch eine von dem dreifachen Untertauchen abweichende Art nicht ausdrücklich ablehnt, geht sein Standpunkt eindeutig aus der Bemerkung hervor, wenn er sagt, daß "secundum morem Ecclesiae" zu handeln sei; wer in Eigenmächtigkeit anders verfare, sündige⁴⁵. Bonaventura verlangt sogar die Absetzung eines Bischofs, der sich nicht an die Sitte der Kirche halte, sondern in eigener Autorität Neues einzuführen versuche⁴⁶, wobei sich der Seraphische Lehrer den Apostolischen Konstitutionen anschließt, die gleichfalls bei einem Verstoß gegen die dreimalige Immersion eine Deposition postulieren⁴⁷.

42 "Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens", vgl. 1 Joh. 2, 16.

43 "Sed Romana Ecclesia tanquam praecellens trinam servat immersionem, tum propter significationem Trinitatis, tum etiam triduanæ sepulturae, tum etiam triplicis concupiscentiae, a qua anima liberatur, tum etiam propter triplicem virtutem, qua imago in anima reformatur". IV Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 2 concl. (IV, 81 a).

44 Brev. p. 6 c. 7 (V, 272 a).

45 IV Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 2 concl. (IV, 81 a).

46 IV Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 2 concl. (IV, 81 b). Diese mehr sekundär erscheinende Passage mag aber für Bonaventura nicht unbedeutsam sein, da sie doch die Stellung des Seraphischen Lehrers in der Autoritätsfrage widerspiegelt, womit jedem eigenmächtigen Vorgehen der Kirche gegenüber ein Riegel vorgeschoben wird.

47 IV Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 2 fund. (IV, 80 b); vgl. Decr. Si quis presbyter, de Cons. d. 4.

Wenn Bonaventuras Ansicht insgesamt traditionsorientiert ist, muß doch auf die stets wiederkehrende neuerliche Reflexion hingewiesen werden, deren tiefstes Anliegen wohl Klarheit und Präzisierung ist, die aber auch mutig das Wagnis eines - zu erhoffenden - fruchtbaren Dialogs mit den sich notwendigerweise ergebenden Gegensätzen auf sich nimmt.

Wenn Bonaventura, der Sitte der Kirche folgend, am dreimaligen Untertauchen festhält, so versagt er einem einmaligen Tauchbad, sofern alle nötigen Worte gesprochen werden, nicht seine Zustimmung. Er hebt an dieser Stelle in einer beachtenswerten Weise die Bedeutung des Wortes hervor, wenn er sagt: das Untertauchen beginnt und endet mit dem Wort⁴⁸.

Auf dem Konzil von Toledo ist das einmalige Untertauchen für gültig erklärt worden. Da ferner vom Wesen der Taufe her eine einmalige Immersion die Intention hinreichend ausdrückt, wäre ein dreifaches Tauchbad - so in einem Gegenargument - als dreifaches Taufen zu verstehen. Dem steht aber das Verbot einer Wiederholung des Taufaktes gegenüber⁴⁹.

Bonaventura entgegnet, daß die Taufe als ein Untertauchen ihrem Wesen erst durch das hinzukommende Wort, d. h. durch die vorgeschriebene Form gerecht wird. Demnach genüge auch ein einfaches Untertauchen mit entsprechender Formerfüllung, bei einem dreifachen müsse aber bei jedem Tauchen das jeweilige Glied der Trinitätsformel genannt werden⁵⁰. Der Akzent liegt also nicht in erster Linie auf der genauen Erfüllung des äußeren sichtbaren Tauchvollzugs; da Bonaventura neben der einfachen und der dreifachen Immersion im *Breviloquium*⁵¹ auch sogar von einer *ablutio* spricht, ist vielmehr das Wort, das die innere Intention wiedergibt, der Maßstab für das durch den Taufvollzug aktualisierte Taufgeschehen.

b. Die zwei Arten des gültig vollzogenen Taufritus: Besprengen und Untertauchen

Da nach dem Bericht der Apostelgeschichte⁵² die Apostel an einem Tag über 3000 Menschen taufte, schließt Bonaventura, daß der Vollzug dieser Taufen

⁴⁸ IV Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 1 ad 2, 3, 4 (IV, 81 b).

⁴⁹ IV Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 1 ad opp. (IV, 80 a). Zum Konzil von Toledo vgl. Can. Propter vitandum schismatis (c. 85); ferner Isidorus Mercator, *Collectio Decr. Concil. Tolet.* IV n. 5.

⁵⁰ IV Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 1 ad 2, 3, 4 (IV, 81 b).

⁵¹ "... in toto corpore. velsaltem in digniori parte". Brev. p. 6 c. 7 (V, 271 b).

⁵² Apg. 2, 41

nur durch Besprengen zu bewältigen gewesen sei. Diese Art des Taufens, die in vielen Kirchen, besonders aber in der Gallikanischen bewahrt wird⁵³, kann auf Grund gewisser Umstände dem Untertauchen vorgezogen werden, manchmal gebietet es sogar die Notwendigkeit, wie etwa bei Schwachheit des Taufenden oder des Täuflings. Auch bei noch nicht vollendeter Geburt oder bei mangelndem Wasser muß diese Art angewandt werden.

Der allgemeine Ritus der Kirche ist aber das Untertauchen, wie nach Bonaventura auch der Meister und die Heiligen sagen; es kann nach jeder der beiden Arten getauft werden, doch angemessener, geeigneter und sicherer ist der durch das Untertauchen vollzogene Taufakt⁵⁴.

c. Der Modus des Taufvollzuges

Wie nach traditioneller Lehre soll auch nach Bonaventura der ganze Körper getaucht werden, bei mangelndem Taufelement genügt aber auch ein Untertauchen des wichtigsten und hervorragendsten Teiles, wie Haupt und Brust oder Haupt oder Angesicht allein, weil sich dort der Sitz aller Sinne befindet und sich das Wirken der Seele am sichtbarsten zeigt⁵⁵.

Da nun Haupt und Antlitz in einer gewissen Ganzheitlichkeit alle Sinne umschließen, symbolisiert analog ein Untertauchen dieser Körperteile auch die Ganzheitlichkeit des Todes und des Heiles⁵⁶, des Todes dadurch, da wir durch das Tauchen der Sünde mitabsterben, durch das Auftauchen gleichsam mit dem Herrn als dem Sieger über Tod und Sünde in dem Geschenk der Wiedergeburt der Gnade des Heiles teilhaftig werden.

Gerade auf Grund dieser Symbolik empfiehlt Bonaventura das Untertauchen als die geeignetste Art, die das Wesen der Taufe in äußerer Zeichenhaftigkeit

⁵³ IV Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 2 resp. (IV, 82 a).

⁵⁴ "Mos tamen communis Ecclesiae est baptizare immergendo, secundum quod tangit Magister in littera, et Sancti dicunt ... Potest igitur utroque modo baptizari, tamen convenientius et aptius et securius est baptizare immergendo". IV Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 2 concl. (IV, 82 b). Vgl. Petrus Lombardus, Sent. IV d. 3 c. 7 (760).

⁵⁵ "... immergi possit pars principalis, ut caput et pectus, vel caput tantum vel facies tantum, quia ibi sunt omnes sensus, et ibi maxime viget operatio animae". IV Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 2 concl. (IV, 82 b); ferner Brev. p. 6 c. 7 (V, 271 b).

⁵⁶ Ebenda.

besser zum Ausdruck bringt, wenngleich der Seraphische Lehrer wie auch andere scholastische Vertreter, so Petrus von Tarantaise⁵⁷ und Richard von Mediavilla⁵⁸, einer anderen Vollzugsweise ihre Zustimmung nicht versagen.

Der eigentliche Tauchritus, der sich in derselben Schilderung auch bei Richard von Mediavilla⁵⁹ findet, wird in der Weise vollzogen, daß der Täufling mit dem Antlitz einmal gegen Osten, zum zweiten gegen Norden und das dritte Mal gegen Süden getaucht wird⁶⁰. Die Symbolik dieses dreifachen Wendens will die Erneuerung der drei Tugenden andeuten, die Erleuchtung des Glaubens (bei der Wendung nach Osten), die Stärkung der Hoffnung (nach Norden) und das Entzünden der Liebe (nach Süden). So ist in dieser Analogie der ganze Mensch in einen heiltheologischen Hintergrund einbezogen, da die Seele des Menschen als ein Abbild Gottes angesprochen ist.

Abschließend muß gesagt werden, daß bei einer Befragung Bonaventuras bezüglich der Taufeinsetzungslehre nicht übersehen werden darf, daß den tieferen Zentralpunkt in den Darlegungen des Seraphischen Lehrers stets Christus, der Herr und Mittler, bildet.

Die Dreistufung der Einsetzung selbst weist unverkennbar auf diesen Mittelpunkt Christus, von dem die zunächst isolierten Einzelfaktoren eine zusammenhängende Gesamtkonzeption erhalten.

Ebenfalls ist hinter der zwar breit angelegten, aber desto feinsinnigeren Symbolik des äußeren sichtbaren Taufritus der unsichtbare Zielpunkt Christus verborgen, auf den alle im Taufgeschehen vollzogenen Handlungen ausgerichtet sind.

⁵⁷ Sent. IV d.3 q.3 a.2.

⁵⁸ Sent. IV d.3 a.4 q.3

⁵⁹ Sent. d.3 a.4 q.3.

⁶⁰ Sent. IV d.3 p.2 a.3 q.2 resp. (IV, 82 b).

IV. Der Heilsgehalt der Taufe

=====

Nach dem Tridentinum bewirken die Sakramente das, was sie bezeichnen und vermitteln Gnade, sofern kein Hindernis entgegengesetzt ist¹. Was das Konzil hier hinsichtlich der allgemeinen Sakramentenlehre definierte, gilt natürlich auch in der speziellen Sakramentenlehre, so auch für die Taufe².

Wenn die Wirksamkeit der Sakramente durch das tridentinische Konzil besonders hervorgehoben wurde, so geschah dies in erster Linie infolge der Auseinandersetzung mit den Reformatoren, die in den Sakramenten stärkende Mittel des allein rechtfertigenden Glaubens sahen, nicht aber Medien der Gnade. Auf diesem geschichtlichen Hintergrund ist die in die Kanones aufgenommene Lehre von dem opus operatum zu verstehen³, nach welcher der Glaube allein nicht die Gnade bewirkt, vielmehr vollzieht sich sakramentales Geschehen, das die Rechtfertigung des Menschen bewirkt, auf Grund des vollzogenen Zeichens.

Andererseits muß aber neben dieser Betonung des opus operatum ebenso der Hinweis des Tridentinums auf die unerläßliche Notwendigkeit des Glaubens des Empfängers beachtet werden.

Dies bedeutet nicht, daß Sakrament und Glaube sich gegenüberstehen, sie sind sich vielmehr zugeordnet, müssen sich zugeordnet sein, da sich Sakrament und sakramentales Geschehen nur innerhalb eines Glaubens ereignen können und Glaube umgekehrt immer von sakramentalem Geschehen durchdrungen sein wird.

Die Frage nach den Wirkungen der Taufe kann daher wohl am besten in einer Befragung und Interpretation der im Glauben eingebetteten Zeichen beantwortet werden. Die äußere Zeichensetzung versteht sich als Ausdruck des inneren Geschehens und erhebt sich somit zu einem wirksamen Heilszeichen.

1. Die Tilgung der Erbsünde als primärer Taufeffekt

Als vornehmste Wirkung der Taufe bezeichnet Bonaventura die Tilgung der Erbsünde: unsere Krankheit, gegen die die Taufe in erster Linie wirkt, ist die Erbsünde⁴.

¹ D. 849.

² Vgl. D. 857 - 870.

³ D. 851.

⁴ "... morbus noster, contra quem principaliter est, est originale peccatum".
Brev. p. 6 c. 7 (V, 272 a).

Der in der Erbsünde geborene Mensch befindet sich in einem Dunkel, aus dem er mit eigener Kraft nicht gelangen kann. Dieses Dunkel umgreift nämlich seine ganze menschliche Verfaßtheit, Leib und Seele sind von den Auswirkungen der Erbsünde befallen.

Hierzu dient nun die Arznei der Taufe, aus diesen Gewalten der Finsternis zu befreien⁵.

Durch die Taufe allein wird dieser Mangel der zu den Tugenden befähigenden Rechtheit und das Befallensein wesensmäßigen Verlorenseins ausgeglichen, noch mehr: der Getaufte wird durch dieses heilshafte und heilswirksame Geschehen in die Gemeinschaft mit Gott und der Kirche aufgenommen und wird dadurch einem einzigen allumfassenden Leib der in Christus Lebenden eingegliedert.

Wie schon angedeutet, ist in der Tilgung der Erbsünde die primäre Taufwirkung zu sehen. Da eine ausführliche Darlegung der Erbsündelehre Bonaventuras über den Rahmen der Untersuchung insgesamt hinausgehen würde, soll auf die wichtigsten Elemente hingewiesen werden, die hinsichtlich des Taufeffekts von Bedeutung sind.

Das Erbsündeverständnis in vorbonaventurianischer Zeit:

Für das Erbsündeverständnis der Früh-⁶ und Hochscholastik⁷ war das Erbe Augustins und Anselms⁸ von entscheidendem Gewicht.

⁵ Brev. p. 6 c. 7 (V, 272 b).

⁶ Vgl. J. N. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik, in: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte V, 1, Mainz 1905; A. M. Landgraf, Dogmengeschichte IV, 1, Regensburg 1955, 155-192.

Zur Erbsündediskussion in jüngster Zeit seien erwähnt, wo u. a. auch auf Augustins grundlegende Elemente eingegangen wird: K. H. Weger, Theologie der Erbsünde, Freiburg 1970; U. Baumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, Freiburg 1970.

⁷ O. Lottin, Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin, in: RThAM 12(1940) 275-328.

⁸ R. Allers, Anselm von Canterbury. Leben, Lehre und Werke, Wien 1936.

Der Kernpunkt in Augustins Darlegungen ist die *concupiscentia*⁹, die bei ihm das Wesen der Erbsünde ausmacht, die Konkupiszenz ist gleichsam das *peccatum originale*. Konkupiszenz begreift sich nach ihm nicht nur als sinnliche Begierlichkeit, die nach der Taufe noch vorhanden bleibt, sondern auch als geistige Begierlichkeit, die sich in Hochmut und Abkehr von Gott (*aversio a Deo*) zeigt. Der Kern der Konkupiszenz sitzt aber schließlich im bösen Willen, der die Wurzel allen Übels ist. Durch die Taufe wird zwar der in ihr wohnende Zustand der verdammenden Schuld hinweggenommen, nicht aber die Konkupiszenz; sie wird nur nicht mehr als Sünde angerechnet¹⁰.

Augustins überstarke Betonung der Konkupiszenz¹¹, die er als Brücke zur Überleitung des *peccatum originale* bei jeder neuen Zeugung sieht, muß aber in seiner Auseinandersetzung mit den Pelagianern gesehen werden, die keine rechte Vorstellung von der heilsschaffenden Gnade besaßen und in der Tat des ersten Menschen wie auch im Erlösungswerk Christi nur das Beispielgebende anerkannten. Von daher mußte er aus der Tat Adams eine universale, den Menschen innerlich betreffende Sündigkeit ableiten, wobei er sich auch auf die Praxis der Kindertaufe berief¹².

Die Zeit nach Augustinus war bemüht, von dieser starken Überbetonung der Konkupiszenz abzukommen, indem sie zwischen der Erbsünde an sich und den Erbsündefolgen zu unterscheiden versuchte und auch von dem Schuldcharakter der Konkupiszenz abzurücken versuchte.

Nach Espenberger lassen sich in der Frühscholastik drei Gruppen feststellen, eine anselmische, eine augustinische und eine heterodoxe Gruppe. Diese und auch Autoren, die nicht zu diesen drei Richtungen gezählt werden können, beziehen mehr oder weniger ihr grundlegendes Material von diesem großen Vorkämpfer der Erbsünde¹³.

⁹ "... carnalis concupiscentiae malum, propter quod homo, quie per illam nascitur, trahit originale peccatum ..." De nuptiis et concup. I, c. 1 (PL 44, 414).

¹⁰ "... respondetur, dimitti concupiscentiam carnis in Baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputeretur". De nuptiis et concup. I, c. 25 (PL 44, 430).

¹¹ Vgl. Contra Jul. VI c. 19, 60 (PL 44, 858); de peccat. mer. et rem. II, c. 28, 45 (PL 44, 178).

¹² Vgl. Contra Jul. II, c. 4, 8 (PL 44, 678).

¹³ Espenberger, S. 58.

So nennt Hugo von St. Viktor, der nach Espenberger mit Petrus Lombardus¹⁴ zu der spezifisch augustinischen Gruppe zählt, neben der Konkupiszenz im Fleisch die Unwissenheit im Geiste, die das Wesen der Erbsünde ausmachen¹⁵. Diese Unwissenheit im Geiste kommt der Unwissenheit im Guten gleich, die sich eben aus dem unordentlichen Verlangen nach dem Bösen erklärt¹⁶.

Eine bedeutsame Bereicherung erfuhr die Erbsündefrage durch Anselm von Canterbury¹⁷, der das Wesen der Erbsünde als Mangel der geschuldeten Gerechtigkeit beschreibt¹⁸, insofern er nämlich mit dieser Definition differenzierter als Augustin das Wesen der Erbsünde herausstellte. Die Konkupiszenz kann nicht mit der Erbsünde gleichgesetzt werden, vielmehr ist sie als Folge dieses Mangels an Gerechtigkeit zu verstehen.

Der Mangel der geschuldeten Gerechtigkeit ist nach Anselm an anderer Stelle auch als ein Abweichen von der *rectitudo voluntatis* zu interpretieren, welche die Gerechtigkeit selber ist¹⁹. So wird das Abweichen von der Gerechtigkeit zur Ungerechtigkeit, mit der auch die Kinder behaftet sind²⁰, die sie aber nicht selbst verschuldet haben, während Adam aus freiem Willen heraus seine Gerechtigkeit verließ, jene (Adams Sünde) nämlich war die Ursache, diese (der Kinder Sünde) aber die Wirkung²¹.

Bevor auf Bonaventura eingegangen werden kann, soll noch die Auffassung Alexanders von Hales²², bei dem augustinisches und anselmisches Gedankengut festgestellt werden kann, angegangen werden, da jener auch in dieser Problematik einen nicht unwesentlichen Einfluß auf Bonaventura ausgeübt zu haben scheint.

¹⁴ Espenberger, a.a.O. S. 89-103 u. 126-137.

¹⁵ "Si ergo quaeritur quid sit originale peccatum in nobis intelligitur corruptio sive vitium quod nascendo trahimus per ignorantiam in mente, per concupiscentiam in carne". De sacram. I p. 7 c. 28 (PL 176, 299 A).

¹⁶ De sacram. I, p. 7 c. 26 (PL 176, 298 B).

¹⁷ Espenberger, a.a.O., 59 - 72; vgl. auch D.O. Lottin, Les théories du péché originel au XII^e siècle, in: RThAM 11 (1939) 17-32; 12(1940) 78-103; M. Jugie, Péché originel, Saint Anselm, in: DThC 12, 1 (1933) 435-441; F. Hammer, Genugtuung und Heil, 114-118.

¹⁸ De conceptu virg. c. 27 (Schmitt II, 170; PL 158, 461).

¹⁹ De concordia q. 3 c. 13 (Schmitt II, 286; PL 158, 538); de conceptu virg. c. 29 (Schmitt II, 172; PL 158, 462).

²⁰ De conceptu virg. c. 3 u. c. 28 (Schmitt II, 142 bzw. 171; PL 158, 435f., bzw. 462).

²¹ De conceptu virg. c. 26 (Schmitt II, 169; PL 158, 460).

In der Summa Halensis trifft man eine klare Unterscheidung zwischen Sündenschuld und Sündenstrafe. Beide Faktoren (culpa und poena) sind im peccatum originale enthalten, wobei die Summa mit culpa den Mangel der geschuldeten Gerechtigkeit oder eine gewisse Verunstaltung der Seele versteht, während sie mit poena die Konkupiszenz bezeichnet, die somit zur Sündenstrafe bzw. Sündenfolge wird²³.

a. Augustinischer und anselmischer Einfluß in Bonaventuras Erbsünde-verständnis

Bonaventuras Aussagen in dieser Frage sind am dichtesten im Sentenzenkommentar und im Breviloquium dargelegt. Im Sentenzenkommentar dokumentiert er ausdrücklich seine Traditionsverbundenheit, indem er sich auf die Ansichten Augustins und Anselmus stützt.

Zu Recht wird die Erbsünde als ungezügelter Begierlichkeit bezeichnet, ebenso kann sie aber auch als Mangel an Gerechtigkeit verstanden werden²⁴.

Im Breviloquium sagt der Seraphische Lehrer über das peccatum originale: So haftet ihr (der Seele) zugleich der Mangel der geschuldeten Gerechtigkeit und die Krankheit der Konkupiszenz an; aus diesen beiden Komponenten, einer der Abwendung und einer der Hinwendung, setzt sich nach Augustin und Anselm die Erbsünde zusammen²⁵.

²² Zur Erbsündelehre Alexanders: E. Gössman, *Metaphysik und Heilsgeschichte*, 239-244; J. Kaup, *Die Erbsündelehre in der Summa theologia des Alexander von Hales*, in: *FStud* 29 (1942) 11-119.

²³ "... peccatum originale habet utrumque in se: et culpam et poenam. Culpa est carentia debitae iustitiae sive deformitas quaedam, qua ipsa anima deformatur. Concupiscentia vero est ipsa poena, quae in parvulis dicitur concupiscibilitas, in adultis vero dicitur concupiscentia actu". *Summa Hal.* III in q. 2 tr. 3 q. 2 (III, 236 b - 237 a).

²⁴ "... sic, cum quaeritur quid sit originale, recte respondetur, quod sit concupiscentia immoderata; recte etiam respondetur, quod sit debitae iustitiae carentia; et in una istarum responsionum clauditur altera, licet una notificet ipsum originale ratione eius quod est in ipso habens modum conversionis; altera vero, ratione privationis". *II Sent.* d. 30 a. 2 q. 1 resp. (II, 722 b).

²⁵ "Et sic incurrit simul carentiam debitae iustitiae et morbum concupiscentiae; ex quibus duobus tanquam ex aversione et conversione dicitur integrari, secundum Augustinum et Anselmum, peccatum originale". *Brev.* p. 3 c. 6 (V, 235 b).

Mit diesem Makel der *carentia debitae iustitiae* und der *concupiscentia* wird die Seele im Augenblick ihrer Verbindung mit dem Körper behaftet, insofern sie nämlich mit einem widerspenstigen Leib verbunden wird. Da sie sich auf Grund dieser Auflehnung des Leibes jenem unterordnen muß, zieht sie sich auch die Krankheit der Konkupiszenz zu²⁶. Der Mensch wäre nicht von dieser Krankheit insgesamt befallen worden, wäre er nicht in Adam von dem Weg der Gerechtigkeit abgewichen. Das Urprinzip dieser die menschliche Seele befallenden Unordnung liegt im Willensmäßigen begründet. Wenn Bonaventura in Anlehnung an Anselm²⁷ den Willen als Sitz der Ungerechtigkeit angibt²⁸, so bedeutet das, daß dem Menschen in Adam diese ursprüngliche Rechtheit des Willens verloren-ging infolge seiner Zustimmung zu der vom Teufel ausgehenden Versuchung.

Diesen Verstoß gegen die Rechtheit des Willens hebt Bonaventura besonders im Breviloquium bei der Darlegung der Sünde in ihrer Entstehung und Wirkung hervor. Der Wille ist der eigentliche Sitz und Ursprung jeder Sünde, der durch sein Aufbegehren in sich selber gegen Maß, Schönheit und Ordnung verstößt, indem er nämlich vom wahren Gut abfällt²⁹.

So muß die Sünde in erster Linie von dem Freiwilligkeitscharakter her interpretiert werden; ohne freien Willen kann keine Sünde zustandekommen³⁰, ohne den gegen Gott aufbegehrenden Willen wäre der erste Mensch nicht von dieser Rechtheit des Willens abgekommen.

²⁶ Brev. p. 3 c. 6 (V, 235 b).

²⁷ "Voluntas ergo illa iusta dicenda est quae sui rectitudinem servat propter ipsam rectitudinem. Iustitia ergo est rectitudo voluntatis propter se servata". De veritate XII (Schmitt I, 194; PL 158, 482); vgl. De conceptu virg. III (Schmitt II, 142 f.; PL 158, 435).

²⁸ "Iustitia, cum sit rectitudo voluntatis, est primo in voluntate". II Sent. d. 31 a. 1 q. 2 resp. (II, 744); vgl. II Sent. d. 33 a. 2 q. 2 ad 5 (II, 792 b); vgl. dazu R. Bruch, Die Ungerechtigkeit als Rechtheit des Willens nach Bonaventura, in: FStud 33 (1951) 180-206.

²⁹ "... cum voluntas libera corrumpat in se ipsa modum, speciem et ordinem, deficiendo a vero bono, peccatum omne, in quantum huiusmodi, et est a voluntate sicut a primo origine et est in voluntate sicut a proprio subiecto". Brev. p. 3 c. 1 (V, 231 b).

³⁰ Vgl. Brev. p. 3 c. 1 (V, 231 b); August., De vera rel. c. 14 n. 27 (PL 34, 133).

b. Die durch die Auflehnung des ersten Menschen verdorbene Natur und deren Folgen

Die aus dem Ungehorsam des freien Willens gegen Gott entstandene Sünde hat den ersten Menschen seines gnadenhaften Urstandes beraubt. Vor seinem Aufbegehren gegen Gott war der Mensch noch vollkommen: vor dem Fall war die Natur des Menschen vollkommen, mit göttlicher Gnade überkleidet³¹. Die zur Vollkommenheit der menschlichen Natur hinzukommende Gnade bestand in der Liebe, die dazu befähigt, Gott über alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben³².

Der Mensch, dessen Leib im Urstande der Seele unterworfen war³³, hat aber durch die Übertretung von Gottes Gebot diese Liebe verloren, indem er gegen sie verstoßen hat. Durch die Sünde hat nun die Seele die Vormachtstellung über den Körper verloren, d. h. der sündige Mensch hat Gott der Herrschaft über die Seele beraubt³⁴, er hat Gott nicht gegeben, was ihm zu schulden war³⁵.

Die Folgen der Sünde des ersten Menschen mußten daher die schwersten sein, da es sich in der Auflehnung gegen Gott um ein *crimen laesae maiestatis* handelte³⁶.

Aber nicht nur hinsichtlich der Beleidigung Gottes durch Adam mußte die erste Sünde schwerste Strafe nach sich ziehen, vielmehr war das ganze Menschengeschlecht davon betroffen, weil Adam als Stammvater Prinzip der Menschheit ist, weil Gottes Gebot an ihn nicht ihm als einer Einzelperson, sondern gleichsam für die ganze Menschheit galt, ferner, weil er die Unschuld und Unsterblichkeit für sich und seine Nachkommen empfangen hatte³⁷.

³¹ "Et sic ante lapsum homo perfecta habuit naturalia, supervestita nihilominus divina gratia". Brev. p. 2 c. 11 (V, 230 a).

³² Brev. p. 2 c. 11 (V, 299 b); vgl. II Sent. d. 41 a. 2 q. 2 (II, 952).

³³ Brev. p. 2 c. 10 (V, 228 b); vgl. p. 3 c. 6 (V, 235).

³⁴ Serm. 6 Dom. 22 p. P. (IX, 446 b).

³⁵ II Sent. d. 24 p. 1 a. 1 q. 1 (II, 555 a).

³⁶ "... cum enim morbus fuerit crimine laesae maiestatis, punitio debuit esse gravissima". Hex. VII n. 10 (V, 367 a).

³⁷ "Prima est, quia non tantum erat humanae naturae individuum, sed totius humanae naturae principium. Secunda est, quia non tantum fuit sibi datum mandatum sicut singulari personae, sed tanquam stipiti totius humanae naturae; ... Tertia, quia Adam innocentiam et immortalitatem susceperat pro se et sua tota posteritate ...". II Sent. d. 30 a. 1 q. 2 resp. (II, 719 b - 720 a).

Durch diese Repräsentation des ganzen Menschengeschlechts in Adam sind alle Nachkommen mit Schuld und Straffolge beladen³⁸. Die Sünde Adams hinterließ in allen Menschen eine Schuld- und Strafferfallenheit, die ihren Grund nicht in irgendeinem Akt böser Lust und Begehrlichkeit hat, sondern allein in der freiwilligen Tat Adams, in dem alle gesündigt haben. Der Mensch zog sich in der Ursünde den gerechten Zorn Gottes zu, und wegen der Bedeutung der Ursünde mit Bezug auf alle Menschen konnte die entsprechend schwere Bestrafung nicht ausbleiben. So mußte der Mensch notwendigerweise seines übernatürlichen Geheiligtseins verlustig gehen, d. h. jener Gnade, die ihn mit Gott verähnlicht und in seiner ganzen Verfaßtheit auf Gott hin ausgerichtet hatte³⁹.

Infolge der Hinwendung zum geschaffenen Gut und der Abwendung vom ungeschaffenen, von Gott, wurde die Seele des Menschen mit Begehrlichkeit behaftet. So hat die Verderbnis der Natur ihren Ausgangspunkt in der Person und die verdorbene Natur verdirbt die Person⁴⁰. Die Konkupiszenz begann zu existieren, als der Mensch seine Gnade verloren hatte; sie wurde zur Kehrseite der *privatio gratiae*. Die Vormachtstellung des Körpers gegenüber der Seele zeigt sich nun auch in der Fortpflanzung der Konkupiszenz. Wenn auch die Sünde ihren Sitz im Geiste hat, wird sie im Fleische durch die mit Begierlichkeit behaftete Zeugung weitergegeben⁴¹.

Bonaventura akzentuiert bei dieser Aussage, sich Augustinus anschließend⁴², die Begehrlichkeit, die er an anderer Stelle⁴³ mit *libido* bezeichnet, und welche die eigentliche Vermittlerin der Erbsünde ist, nicht die *propagatio*. In der *libido* wird somit die verderbte Naturanlage des Menschen weitergegeben.

38 II Sent. d. 30 u. 31 (II, 713-756); Brev. p. 3 c. 5 u. 6 (V, 234-235).

39 "... in statu innocentiae erat imago sine deformitate culpae... In statu vero naturae lapsae caret deiformitate et habet deformitatem ..." De scientia Chr. q. 4 resp. (V, 24 a); "... Cum igitur deformatio imaginis et peremptio gratiae..." Brev. p. 5 c. 3 (V, 255 a); vgl. auch Brev. p. 3 c. 11 (V, 240 a).

40 "Et sic persona corrumpit naturam, et natura corrupta corrumpit personam". Brev. p. 3 c. 6 (V, 235 a).

41 "... originalis tamen culpa ab anima Adae transit ad animas posterorum, mediante carne per concupiscentiam generata..." Brev. p. 3 c. 6 (V, 235 a); II Sent. d. 31 a. 2 q. 1 resp. (II, 748 a).

42 "... peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido". S. Fulgent., De fide ad Petrum c. 2 n. 16 (PL 65, 679).

43 II Sent. d. 31 a. 2 q. 3 resp. (II, 754 b).

c. Die Heilung des Menschen von der Erbsünde durch die in der Taufe enthaltene Wirkkraft Christi

Die Bestrafung des Menschen nach dem Fall mußte erfolgen, weil Gott gerecht ist und er auf die Dauer nichts im Universum ungeordnet lassen kann. Die Sünde des Menschen hat aber gegen die Ordnung und Rechtheit verstoßen; weil aber die Schuld wegen der rechten Ordnung die Strafe nach sich zieht, mußte auf die Entehrung durch die Sünde sofort die Ehre des Gerichts folgen, damit das, was durch Unordnung von der Ordnung der Natur abfiel, in die Ordnung der Gerechtigkeit falle⁴⁴.

Auf Grund der Gerechtigkeit und der inneren Ordnung der gesamten Schöpfung muß also Strafe auf Schuld folgen. Aber auch um des menschlichen Heiles wegen mußte Gott den Menschen bestrafen, da eine nicht verdiente Seligkeit beschämend wäre, da sie gegen die Gerechtigkeit verstoßen wurde⁴⁵.

Die Bestrafung des Menschen steht nicht in Widerspruch zu Gottes Barmherzigkeit, da das innerste Wesen der Barmherzigkeit Gerechtigkeit ist. Barmherzigkeit ohne Erfüllung der Ordnung der Gerechtigkeit würde in Widerspruch zu sich selbst stehen.

Daß der Mensch nun nach dem Fall auf eine Chance der Erlösung hoffen darf, liegt neben der Barmherzigkeit auch im freien Willen des Menschen begründet, indem er sich nämlich freiwillig wieder zu Gott hinwendet. Der Mensch konnte sich zur Umkehr bewegen, weil er nicht vollkommen verdorben im Sinne eines endgültigen Verlorenseins war, sondern entstellt und verletzt war, und zwar in der Weise, daß eine Heilung nicht ausgeschlossen war.

Gott durfte den Menschen am Überschreiten des Gebotes auf Grund der Unantastbarkeit des freien Willens nicht hindern, umgekehrt geziemte es sich, daß Gott ihm die Hand reichte, weil der gefallene Mensch nach dem Fall wieder aufstehen wollte⁴⁶.

⁴⁴ Brev. p. 3 c. 4 (V, 233 b). Vgl. Boethius, de consol. IV, 6 (PL 63, 820); August., Epist. 140 c. 2 n. 4 (PL 33, 539).

⁴⁵ "... ad beatitudinis praeium pervenire non est gloriosum nisi per meritum". Brev. p. 2 c. 9 (V, 227 a).

⁴⁶ "... sed quia stare noluit, non debuit ipsum conservare invitum: sed quia homo post lapsum voluit resurgere, ideo decuit Deum sibi manum porrigere..." III Sent. d. 20 a. un. q. 1 ad 3 (III, 418 b).

Gott hat nun in seiner unendlichen Barmherzigkeit seinen eigenen Sohn als heilenden Arzt dem Menschengeschlecht gesandt und in und durch ihn Heilmittel zur Herstellung des Menschen eingesetzt.

Da die erste und vornehmste Wirkung der Taufe die Tilgung der Erbsünde ist⁴⁷, steht die Taufe hinsichtlich des zu erlösenden Menschen zu Recht an erster Stelle.

Christus befreit uns in der Taufe von der ganzen ewigen Schuld und von der unendlichen Beleidigung Gottes⁴⁸, so wird in der Taufe die Erbsünde hinsichtlich ihrer Schuld aufgehoben, nicht aber hinsichtlich ihrer Anlage⁴⁹. Hier steht Bonaventura in Abhängigkeit Augustins, der diesen Unterschied zwischen Erbsünde und Aktualsünde herausgearbeitet hat.

Die Erbsünde als Erbschuldverfallenheit wird durch die Taufe getilgt, da sie auf die persönliche Schuld Adams zurückgeht, sie wird aber nicht als Konkupiszenz getilgt, da sie die von Gott verfügte Strafe gegen den Ungehorsam der beiden Stammeltern war. Die als Strafe verhängte Auflehnung der niederen Anlagen, vor allem jener, die der Zeugungskraft dienen, hatte ihre Ursache nicht in deren Natur, vielmehr war die Strafe eine Folge der eigenen Schuld⁵⁰.

Aber nicht nur die Erbschuld wird durch die Taufe weggenommen, sondern jede persönliche Schuld wird durch die im Sakrament innewohnende Wirkkraft Christi getilgt, die ihrem Genügen nach an sich alle Menschen umfaßt, ihrer Wirksamkeit nach sich aber allein auf jene erstreckt, welche die Taufe begehren⁵¹.

Mit dieser Einschränkung hebt Bonaventura einmal die besondere Verdienstlichkeit Christi hervor, er will sie nicht unterbewertet wissen, zum anderen umreißt

⁴⁷ Brev. p. 6 c. 7 (V, 272 a).

⁴⁸ "liberavit nos ab universalitate perpetuae culpae, ab immensitate offensae divinae..." Serm. 14 Dom. 1 Adv. n. 2 (IX, 38 b).

⁴⁹ "... transit originale per baptismum quantum ad reatum et remanet quantum ad actum". Brev. p. 3 c. 7; vgl. IV Sent. d. 4 p. 1 a. 1 q. 1-2 (IV, 94-98).

⁵⁰ Brev. p. 3 c. 4 (V, 233 b).

⁵¹ "Quantum ad sufficientiam, sic se extendit ad omnes homines et ad omnes culpas. Si vero quantum ad efficiam, sic se extendit solummodo ad eos qui baptizantur in nomine eius, qui absolvuntur a reatu originalis et actualis..." III Sent. d. 19 a. 1 q. 2 ad 1 (III, 404 a).

er den Stellenwert der Taufe aus der Sicht der Verdienste Christi, die zwar auf Grund ihrer nie versagenden Quelle allen zuteil werden können, da das *verbum incarnatum* für das ganze Menschengeschlecht Heilbringer sein soll, andererseits aber wegen des freien menschlichen Willens und wegen der Gerechtigkeit nur die Anteil am Gnadenschatz Christi haben können, die sich in Umkehr und Glaube zu Christus bekennen.

Durch die heilende Kraft der Taufe wird also jegliche Schuld getilgt, die sich der Mensch zugezogen hat; hinsichtlich seiner Seele wird der Mensch wieder in den früheren Zustand der Seele zurückversetzt⁵². Durch Christi Gnadenvermittlung gelangt so die Seele wieder zu ihrer ursprünglichen Reinheit⁵³, d.h. ihre Befleckung durch die erbsündliche Belastung wird aufgehoben.

Die Kausalität dieser Tilgung und dieser Wiedererneuerung liegt nach Bonaventura einzig und allein in der göttlichen Freigebigkeit⁵⁴.

Durch die Hervorhebung dieser *divina liberalitas* will Bonaventura die sich dem Menschen freiwillig hinschenkende gnadenvermittelnde Liebe Gottes - sich in Christus manifestierend - betonen, die sich in der Weise artikuliert, daß die Stellung des Menschen als der die Gnaden empfangende deutlich abgegrenzt wird. Der Mittler und Vermittler dieser göttlichen Freigebigkeit ist allein Christus, er ist der Arzt, der in die Welt gekommen ist, damit der Mensch nicht an der Krankheit sterbe⁵⁵. Über Christi Vermittlerschaft steht aber als entscheidendes Moment eben die Unermeßlichkeit der göttlichen Liebe zu der verlorenen Menschheit⁵⁶.

Ferner wird neben der Tilgung der Erbsünde eine *regeneratio* des Menschen herbeigeführt, indem der Mensch nämlich der Macht der Finsternis entrissen und den Kindern beigezählt wird⁵⁷.

52 "... in Sacramento baptismi... omnis culpa deletur, et restituitur homo in pristinam innocentiam quantum ad animam". IV Sent. d. 4 p. 1 a. 1 q. 1 resp. (IV, 95 a); vgl. Brev. p. 6 c. 7 (V, 271 b).

53 Brev. p. 4 c. 1 (V, 241 b).

54 "... huius ratio causalis fuit divina liberalitas, quae tantam huic Sacramento contulit efficaciam". IV Sent. d. 4 p. 1 a. 1 q. 1 resp. (IV, 95 a).

55 "Dominus descendit... ad curandum, ne moriatur infirmitate..." Coll. Jo. c. 19 n. 2 (VI, 559 a).

56 Comm. Jo. c. 3 n. 26 (VI, 282 b).

57 "... in hoc Sacramento transfertur homo a potestate tenebrarum in adoptionem filiorum..." IV Sent. d. 4 p. 1 a. 1 q. 1 resp. (IV, 95); vgl. Coll. Jo. c. 8 c. 35 n. 1 (VI, 575).

Auf Grund seiner Barmherzigkeit hat Gott diesem Sakrament vollkommene Wirkkraft verliehen, weshalb auch die Kraft der Passio Christi in besonderer Weise zugegen ist und ferner dem Sakrament eine ausdrucksvolle Zeichenhaftigkeit zu eigen ist.

In der Wiederherstellung des Menschen dokumentiert sich also die divina liberalitas, die göttliche Gerechtigkeit und auch die göttliche Barmherzigkeit, denn gerade in der Taufe zeigt sich diese misericordia am deutlichsten, da nicht nur die Erbsünde allein, sondern jedes peccatum actuale getilgt wird.

Dieses freiwillige Entgegenkommen Gottes in dem Mittler Christus läßt den Gnadencharakter der Taufe im weitesten Sinne aufleuchten, die primär doch "von oben" ihre Wertbestimmung erfährt.

Der Mensch hätte sich nämlich nie allein aus dieser sündhaften Verstrickung befreien können, wenn ihm nicht die Gnade Gottes entgegengekommen wäre, auf die er angewiesen ist und die ihn allein retten kann. Denn Gott allein ist das principium salvans⁵⁸. Das Erlöstwerden von der Sünde durch Christus ist also rein göttliche Gnade, aus menschlicher Sicht heißt das, daß ihm, dem Menschen, die Erlösung vollkommen unverdient zuteil wird.

Das bedeutet aber nicht, daß der begehrende Sakramentsempfänger in ein mehr oder weniger passives Verhalten zurückgedrängt wird, daß er also willkürlich jenem Entgegenkommen Gottes ausgeliefert ist. Bonaventura verweist zwar immer wieder auf diese frei von Gott geschenkte Gnade, andererseits betont er aber auch die Disposition des Empfängers, d.h. aber auch, daß der Empfänger bei entsprechender Bereitung seines Innern auf diese divina liberalitas hoffen und vertrauen kann.

Hinsichtlich der Schuldtilgung sei noch ein von Bonaventura zitierter Einwand des hl. Hieronymus angeführt, nach dem die verschiedenen Krankheiten auch verschiedene Heilmittel verlangen, es aber doch verschiedene Arten von Schuld neben der Urschuld gebe und somit auch verschiedene Heilmittel nötig erscheinen. Bonaventura antwortet, daß es sich in geistigen Dingen, wie es die sakramentalen Heilmittel sind, anders als in körperlichen verhalte. Den verschiedenen geistigen Krankheiten entsprechen ja verschiedene sakramentale Heilmittel. Wenn aber eine Krankheit mit einer anderen verbunden ist, so muß die Medizin die vollkommene Kraft des Heilens besitzen, sie heilt also nicht nur die haupt-

⁵⁸

Comm. Jo. c. 3 n. 23 (VI, 282 a).

sächliche Krankheit, sondern auch die damit verbundene⁵⁹.

Dieser Sachverhalt trifft nun für die Taufe in einer vorzüglichen Weise zu, in der nicht nur die Erbsünde oder eine Teilschuld, sondern vielmehr die ganze Schuld getilgt wird.

Während der Mensch in der Taufe von der Erbschuld Adams und allen persönlichen Verfehlungen geheilt wird, kann er sich gewissen zeitlichen Strafen nicht entziehen, die eine "sequela" der Ursünde sind.

Bei den Strafen unterscheidet Bonaventura zwischen der ewigen Strafe und den zeitlichen Strafen, von denen die einen sich allein einfinden, wie z. B. Hunger, Durst und die zeitlichen Sorgen des Lebens, die anderen freiwillig auf sich genommen werden, wie z. B. Fasten, körperliche und geistige Übungen und beschwerliche Werke⁶⁰. Die Taufe löst nun von jeder ewigen Strafe, sie löst ebenso von allen zeitlich genutzenden oder auferlegten Strafen (insofern sie Strafen im eigentlichen Sinn sind), sie löst aber nicht von jeder sich zugezogenen wie Hunger, Durst, Schwachheit und anderen geistigen Strafen⁶¹.

Der Mensch wird also von der Erbsünde und den persönlich begangenen Sünden und den aus dieser Schuld sich zugezogenen Sündenstrafen befreit, nicht aber von den Strafleiden des Lebens⁶².

Erstere, die persönlichen Sünden, betreffen die Person des Menschen, der durch das Verdienst Christi in der Taufe wieder in einen heilen Zustand versetzt wird, aber nur hinsichtlich seiner seelischen "innocentia", nicht hinsichtlich seiner Natur. Letztere, die poenalitates begreifen sich nicht von der Person, sondern von der Natur des Menschen her, die ihre ursprüngliche Reinheit und Vollkommenheit, die sie durch den Fall des Menschen eingebüßt hat, erst wieder bei der endgültigen Wiederherstellung am Jüngsten Tag erlangen wird.

⁵⁹ "Si autem morbus habeat alium morbum coniunctum, et medicina perfectum habeat virtutem curandi; non tantum curat principalem, sed etiam annexum; et sic dico facere baptismum". IV Sent. d. 4 p. 1 a. 1 q. 1 ad 1 (IV, 95 b).

⁶⁰ IV Sent. d. 4 p. 1 a. 1 q. 2 resp. (IV, 97 b).

⁶¹ "Baptismus igitur absolvit ab omni poena aeternali, absolvit nihilominus ab omni poena temporalis satisfactoria sive assumpta; non autem ab omni contracta, utpote a fame, siti et infirmitate et ceteris poenis spiritualibus". IV Sent. d. 4 p. 1 a. 1 q. 2 concl. (IV, 97 b).

⁶² Brev. p. 3 c. 5 (V, 234).

Die Strafleiden sind also die Folgen der durch den Fall des Menschen verwundeten Natur, die nicht in den Vergebungsbereich der durch die Taufkraft getilgten Sünden fallen. Sie sind nicht willkürlich gesetzt, sie müssen vielmehr in ihrem heilshaften Bezug zu dem von Christus erlöst und an der Heilsgeschichte partizipierenden Menschen gesehen werden.

So verweist die eine Komponente nach "oben", während die zweite sich dem gefallen Menschen zuwendet, wenn Bonaventura sagt, Gott habe den Menschen in diesen poenalitates belassen, um die Ausgewogenheit des göttlichen Urteils zu offenbaren, um die verdienstvolle Passio Christi zu demonstrieren und um das meritum des liberum arbitrium zu erweitern⁶³.

Nach "oben" weisen die Strafleiden, indem sie das ausgewogene göttliche Urteil offenbaren, das die über Adam gefällte Entscheidung des endlichen Lebens mit seinen Folgen für alle Menschen beinhaltet.

Der Erweis der Verdienstlichkeit Christi versteht sich immer und stets aufs neue in der sakramentalen Wirkkraft, deren der Mensch nach der Sünde im Paradies als Heilmittel eines schuldbeladenen Zustandes bedarf.

Die Verschiedenartigkeit der Strafleiden⁶⁴, denen in einer gewissen Weise auch ein pädagogisches Moment zugesprochen werden muß⁶⁵, sind die Folgeerscheinungen der Ursünde, mit denen wir unser ganzes Leben lang kämpfen müssen⁶⁶. Wenn auch der Mensch in der verliehenen Gnade ein heilsames Gegenmittel besitzt, so kann er jene eigentliche Folge der Strafverfallenheit, nämlich die Begierlichkeit und die Schwachheit der Glieder in ihrer Wurzel nicht ausrotten⁶⁷. Er kann von diesem "vinculum originalis culpae" nie ganz frei werden. Auf Grund seiner noch nicht wieder vollkommen hergestellten Natur wird sich in ihm immer eine pronitas ad malum zeigen, die umgekehrt eine Schwierigkeit zum Guten zur Folge hat⁶⁸.

63 "... poenalitates... ad manifestandum aequitatem divini iudicii, ad demonstrandum meritum passionis Christi, ad promovendum meritum liberi arbitrii". IV Sent. d. 4 p. 1 a. 1 q. 2 concl. (IV, 97 b).

64 Brev. p. 3 c. 5 (V, 234).

65 "Dantur enim humilitatem, ... Propter timoris incussionem, ... Propter stimulationem ad bonum, ... In exercitium virtutum ..." IV Sent. d. 4 p. 1 a. 1 q. 2 concl. (IV, 97 b - 98 a).

66 Brev. p. 3 c. 7 (V, 236 a).

67 "... quamvis paulatim minuitur, quia tamen radix non tollitur..." Brev. p. 3 c. 7 (V, 236 b).

68 "His ergo vinculis originalis culpae, scilicet pronitatis ad malum et difficultatis ad bonum..." Serm. III Dom. II Adv. n. 1 (IX, 46 a).

2. Die Problematik der beim Taufempfang zustande kommenden "gleichen Wirkkraft" hinsichtlich aller Taufempfänger

In der Frage nach der Qualität der Wirkkraft beim Taufempfang kann nach Bonaventura von vorneherein keine allgemeingültige Antwort gegeben werden.

Bonaventura verweist bei der Erörterung⁶⁹ zunächst auf Augustinus⁷⁰, der jedem Getauften die gleiche Teilhabe an Wirkkraft zuspricht, also keine qualitative Unterscheidung trifft.

Ebenso leuchtet von der Vernunft her ein, daß es in Bezug auf die durch den Taufempfang wiederhergestellte *innocentia* keine graduellen Abstufungen geben kann, da ja die *innocentia* im Falle eines Todes für das Heil des Menschen bürgt.

Ferner spreche der Opfertod Christi gegen eine spezielle Unterscheidung, da sich Christus in gleichem Maße für alle geopfert habe.

Eingangs der Frage⁷¹ deutet Bonaventura aber schon die in der *Conclusio* vollends ausgebauten Differenzierung an, wenn er Mt. 25, 15 anführt, wo jedem nach seiner Disposition gegeben wird.

Eine genauere Unterscheidung trifft Joh. Damascenus⁷², wenn er sagt, daß eine Verzeihung der Sünden allen auf gleiche Weise durch die Taufe zuteil wird, die Gnade sich aber nach dem Verhältnis des Glaubens und der Vorreinigung⁷³ richte.

In seiner Antwort auf die Frage führt der Seraphische Lehrer einen dreifachen Effekt an: die Einprägung des Charakters, das Eingießen der Gnade und drittens das Wiederherstellen der Unschuld⁷⁴.

⁶⁹ IV Sent. d. 4 p. 1 a. 1 q. 3 ad opp. (IV, 98 b - 99 a).

⁷⁰ De Baptismo contra Donatistas n. 46.

⁷¹ IV Sent. d. 4 p. 1 a. 1 q. 3 fund. (IV, 99 a).

⁷² Libr. IV de Fide orthod. c. 9.

⁷³ Unter *praepurgatio* (Vorreinigung) sind die vor dem Empfang des Sakramentes getroffenen Akte der Buße, der inneren Vorbereitung, des Hingerichtetseins auf den Sakramentsempfang zu verstehen.

⁷⁴ "Dicendum, ... prima res baptismi est character, secunda est infusio gratiae, tertia est restitutio innocentiae". IV Sent. d. 4 p. 1 a. 1 q. 3 concl. (IV, 99 a).

Hinsichtlich des Charakters und der Unschuld kommen keine Veränderungen zustande, der Charakter wird also jedem Getauften gleichmäßig eingeprägt, ebenso wird jedem die Wiederherstellung der *innocentia*, d. h. des mit keiner Sünde behafteten Zustandes zuteil⁷⁵.

Anders verhält es sich aber nach Bonaventura bei der "*infusio gratiae*". Bei dem Eingießen der Gnade kann ein Mehr oder Weniger zustande kommen, da diese verliehene Taufgnade von ihrem Wesen her eine zweifache Aktivität besitzt, nämlich die, daß sie einmal die Sünde zerstört und zum anderen zum Guten hinzuführen versucht⁷⁶. Dieses die Sünde zerstörende Moment wird bei dem, der qualitativ schwerere Sünden begangen hat, auch entsprechend größer sein, wobei die Gnadenqualität keine andere ist als bei dem, der weniger Schuld auf sich geladen hat, da, wie der Seraphische Lehrer sagt, auch eine "*modica gratia*"⁷⁷ von jeder Schuld lösen kann.

Anders verhält es sich bei der "*habilitatio ad bonum*". Dieses Geöffnetsein zum Guten erfährt eine um so größere Gnadenwirkung, je größer, d. h. je qualitativer die Disposition ist.

Die eingangs als Gegenargument vorgebrachte Ansicht von der Gleichheit der Wirkkraft, da sie vom Leiden Christi ausgehe, entkräftet Bonaventura mit dem Hinweis, daß die Wirkkraft erst auf Grund der nötigen Disposition erfolgt, die in keinem Fall bei allen Menschen als gleichwertig anzusehen ist.

Die Verdienste Christi erfahren dadurch keine Abwertung, eher werden sie gerechterweise aufgewertet, indem sie sich eben nach der inneren Bereitung des Taufempfängers richten.

⁷⁵ "Quantum ad characterem non est magis vel minus; unus enim alio non est magis baptizatus. Quantum ad tertium, scilicet innocentiam, aequaliter, quia unus non est magis innocens alio". IV Sent. d. 4 p. 1 a. 1 q. 3 concl. (IV, 99 a - 99 b)

⁷⁶ "Quantum ad medium vero, quod est gratia, dicendum, quod est magis et minus. Sed gratia duplicem habet actum, scilicet delere peccatum et habilitare ad bonum". IV Sent. d. 4 p. 1 a. 1 q. 3 concl. (IV, 99 b).

⁷⁷ IV Sent. d. 4 p. 1 a. 1 q. 3 concl. (IV, 99 b).

3. Die Eingliederung des Menschen in die Kirche Christi durch den sakramentalen Taufcharakter

Nach der Lehre des Tridentinums prägen Taufe, Firmung und Priesterweihe der Seele ein unauslöschliches Zeichen ein, das die Nichtwiederholbarkeit dieser Sakramente zur Folge hat⁷⁸. Wenngleich sich die scholastischen Theologen in der Bestimmung des Charakters⁷⁹ als eines "signum spirituale et indelebile" im allgemeinen einig waren, so sind doch hinsichtlich einer genauen Wesensbeschreibung Unterschiede der einzelnen Autoren festzustellen.

a. Die Zeit bis Bonaventura

Wenn in den Darlegungen des hl. Augustinus über die Sakramente die Frage nach dem Taufcharakter nicht in der Weise der Scholastiker angegangen wurde, so wird aber doch in seinen Erörterungen, die als Resultat abendländischer Lehrentwicklung bezeichnet werden können, schon Grundlegendes über den Taufcharakter ausgesagt.

Seinen Lehrmeinungen kamen allerdings auch die Umstände seiner Zeit entgegen, nämlich die Auseinandersetzung mit verschiedenen Irrlehren, so z. B. in der Frage, ob Häretiker überhaupt ein Sakrament spenden können.

Augustinus spricht nun bei der Taufe und der Ordination von zwei entscheidenden Wirkungen, die jenen Sakramenten zukommen, dem Charakter, welcher der Seele eingeprägt wird und der Gnade der Rechtfertigung, durch welche die Seele gerecht und geheiligt wird⁸⁰.

⁷⁸ D 852; Vgl. D 960 u. 695.

⁷⁹ Vgl. die Etymologie des Wortes: *χαρακτήρ* von *χαράσσειν* : schärfen, einschneiden. Es wird damit zunächst ein Werkzeug zum Einbrennen oder Eingraben, ein Prägemittel verstanden, sodann aber auch das eingestochene oder eingebrennte Zeichen, das Gepräge, das Merkmal selbst. Vgl. dazu Du Cange, II, 287 u. Benseler, 958.

Für einen Rückblick auf die geschichtliche Entwicklung der Charakterlehre sei verwiesen auf: O. Laake, Über den sakramentalen Charakter, München 1903; L. Farine, Der sakramentale Charakter, Freiburg 1904; F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive, Paderborn 1908; M. Häring, Charakter, Signum und Signaculum; Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance, in: Scholastik 30 (1955) 481-512.

Das bleibende und unauslöschliche Moment des Charakters führt er in einem Vergleich an: "... wenn du das Zeichen des Kaisers innen hast, so dienst du sicher; wenn du dasselbe außen trägst, so nützt es dir nicht nur nichts für den Kriegsdienst, sondern du wirst auch noch als Deserteur bestraft ..."⁸¹.

Wenn auch Augustinus den Begriff "indelebilis" nicht anwendet, so geht seine diesbezügliche Ansicht aus den verschiedensten Stellen unzweideutig hervor, so in dem eben aufgeführten Beispiel, in dem diese Momente des Bleibenden, Unverlierbaren, aber auch des Unterscheidenden enthalten sind.

Nach Petrus Lombardus darf bei der Wahrung der von Christus angeordneten Form (servato caractere Christi, bzw. si servatur forma a Christo tradita) keine Wiederholung der Taufe stattfinden⁸².

Wenn unter dem Begriff "character Christi" häufig der an Christus Glaubende im Gegensatz zu dem im Unglauben Verweilenden zu verstehen war, so bezieht sich diese Unterscheidung eben auf die Taufe Christi, die das unterscheidende Merkmal zu den nicht auf Christus Getauften darstellt und die somit "character Christi" genannt werden kann⁸³.

Ähnlich äußert sich auch Alanus de Insulis, welcher der virtus baptismi eine Kraft zuspricht, die dem Getauften den character christianus einpräge, der auch durch einen Rückfall in eine Sünde nicht gelöscht werden kann⁸⁴.

- b. Der unsichtbare character baptismalis als das wesensmäßig grundlegende Konstitutivum und Kriterium hinsichtlich der Eingliederung in die sichtbare Kirche Christi

Wenn Bonaventuras Darlegungen über den Charakter im Sentenzenkommentar sich mit Fragen über Wesen, Sinn und Zweck des Charakters beschäftigen - Fragen, die

⁸¹ In Ioann. tr. 6, c. I, 15, 16 (PL 35, 1432f.; CChr 61f.).

⁸² Sent. IV d 6 c. 2 (777 - 778).

⁸³ Der Begriff "character" wurde in der Frühscholastik auf verschiedene Dinge angewandt, so zum Beispiel für das Kreuz, den Glauben, den Empfang der Sakramente, Vgl. F. Brommer, 4-19.

⁸⁴ "Cum virtus baptismi baptizato characterem imprimat christianam, qui nullo modo potest obliterari reatu incurrente criminis recidivo, supervacuum esset baptismus iteratus". De art. cath. fid. 4, 5 (PL 210, 614 BC).

auf Grund der spezifischen Eigenart eines Sentenzenkommentares ihre Berechtigung haben⁸⁵ -, so wird bei einem Vergleich mit dem Breviloquium⁸⁶ deutlich, daß der Schwerpunkt der Diskussion über den Charakter auf der Nichtwiederholbarkeit der Taufe liegt, d.h. das Wesen des Charakters wird in seinem eigentlichen Sinn von der Nichtwiederholbarkeit des Sakraments einschichtig⁸⁷.

Petrus Lombardus war der erste, der von drei nicht wiederholbaren Sakramenten sprach, nämlich der Taufe, Firmung und Weihe und somit legte er die Zahl der nur einmal zu spendenden Sakramente auf drei fest⁸⁸.

Der Grund besteht in der besonderen Eigenart dieser Sakramente, daß nämlich der Seele dieser unaustilgbare Charakter eingeprägt werde, wobei der Lombard⁸⁹ sich auf Augustinus beruft, nach dem keinem Sakrament ein Unrecht zugefügt werden dürfe⁹⁰, das aber bei einer Wiederholung offenkundig wäre, da man ja die frühere Spendung für fruchtlos und unwirksam halten müsse.

Alanus de Insulis spricht von der Würde, die diesen Sakramenten zukäme, vornehmlich der Taufe, die er als Abbild des Leidens Christi bezeichnet, denn so wie Christus nur einmal geopfert wurde, nur einmal litt, darf auch das Abbild des Leidens nicht wiederholt werden wegen seiner Würde⁹¹.

Im Breviloquium⁹² nennt Bonaventura ebenfalls Taufe, Firmung und Weihe als speziell die drei Sakramente, denen ein dreifacher innerer Charakter ein-

⁸⁵ Sent. IV d. 6 a. unic. q. 1-6.

⁸⁶ Vgl. Brev. p. 6 c. 6-7.

⁸⁷ Vgl. den Erörterungsort dieser Fragen bei anderen Autoren, etwa bei Skotus, der ähnlich wie Bonaventura diese Problematik unter dem Gesichtspunkt der Nichtwiederholbarkeit behandelt (d. 6); Thomas erörtert den Charakter innerhalb der "effectus" der Taufe und bezeichnet ihn als die erste der Wirkungen (d. 4 q. 1); ähnlich auch die Darstellung in der Summa Halensis IV q. 19.

⁸⁸ Sent. IV d. 7 c. 5 (787); d. 23 c. 4 (890f.); vgl. F. Brommer, 20-28.

⁸⁹ Sent. IV d. 7 c. 5 (787).

⁹⁰ Contra epist. Parm. II c. 13 n. 30 (PL 43, 72).

⁹¹ "Dicimus etiam quod baptismus vel confirmatio vel ordo iterari non possunt. Nam baptismus Christi passionem repraesentat, sicut ipse semel est oblatus, semel est passus, ita passionis repraesentatio iterari non debet propter dignitatem". Alanus, De fide cathol. I c. 48 (PL 210, 353 C).

⁹² Brev. p. 6 c. 6 (V, 270 b); vgl. Sent. IV d. 6 p. 1 a. u. q. 5 (IV, 144-145).

geprägt werde, der nicht zerstört werden kann, wobei das Multiplikativum "triplex" den je verschiedenen eigenen Charakter dieser Sakramente andeutet.

Der Taufcharakter bildet nun seinerseits deshalb das grundlegende Fundament, weil ohne sein Vorhandensein die übrigen Sakramente nicht empfangen werden können⁹³.

Durch die Taufe wird in der Seele etwas zurückbehalten, das die Grundlage für das weitere sakramentale Leben, ja das Leben des Christen überhaupt, bildet⁹⁴. Das unauslöschliche Moment des Charakters wird zum Zeichen göttlicher Liebe und Zusicherung, die sich in den durch Christus eingesetzten und wirkmächtig bleibenden sakramentalen Zeichen manifestiert. Es ist die feste Zusage Gottes an den Menschen, daß jeder mit diesem Mal Gezeichnete immer dem Reich der Gotteskinder angehören wird.

Damit verweist die Nichtwiederholbarkeit der Taufe auf den Zweck, den tieferen Sinn des Charakters. Wenn Bonaventura im Breviloquium⁹⁵ sagt, die Taufe beziehe sich auf den erzeugten Glauben, durch den die dem Gottesvolk Angehörenden von den Nichtgläubigen unterschieden werden, wie die Israeliten von Ägyptern, so setzt der Seraphische Lehrer die auf die Gnade hinweisende und vorbereitende Wirkung des Taufcharakters voraus, ohne dessen Einwirken auf die Seele kein Glaube entstehen kann.

Der Taufcharakter ist somit keine unbestimmte Größe, vielmehr versteht er sich seiner Inhaltlichkeit nach als das grundlegende Kriterium - eingebettet in ein nach außen hin sichtbares sakramentales Geschehen -, dessen Existenz den Gläubigen auf ein sakramental gnadenerfülltes Leben hin disponiert und ihn fest und endgültig in die Kirche Christi stellt, mit welcher er sich für immer verbunden wissen darf.

⁹³ Der Text im Zusammenhang: "... specialiter tamen tria sunt Sacramenta, quae non sunt aliquatenus iteranda, scilicet baptismus, confirmatio et ordo. In his namque tribus imprimitur triplex character interior, qui non deletur; inter quos character baptismalis retinet fundamentum, nec alii possunt imprimi, nisi ille primitus imprimatur". Brev. p. 6 c. 6 (V, 270 b).

⁹⁴ Es sei hier auf das Verbum "retinere" verwiesen, dessen Präfix "re" treffend dieses zurückbleibende Moment des eingepprägten Charakters wiederzugeben scheint.

⁹⁵ "Quoniam ergo baptismus respicit statum fidei genitae, in quo populus Dei distinguitur ab incredulis, ut Israelitae ab Aegyptiis ..." Brev. p. 6 c. 6 (V, 271 a). Vgl. Sent. IV d. 6 p. 1 a. u. q. 2 (IV, 139-141).

Wenn Bonaventura den eingprägten Charakter einmal mit "signum", an anderer Stelle mit "signaculum sacramentale" bezeichnet⁹⁶, so soll damit keine wesensmäßige Unterscheidung getroffen werden, vielmehr soll mit dem Begriff signum sacramentale auf das Verhältnis der Gnade zum Charakter verwiesen werden. Das Attribut "sacramentale" bezeichnet die Art und Weise des Charakters, wie jener Zeichen der Gnade ist. Da die in die Seele eingegossene Gnade durch den vermittelnden Sohn von Gott kommt, die Gnade ihrerseits der Seele eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott verleiht, kommt dem Charakter eine mit Gott verähnlichende Eigenschaft zu⁹⁷.

Diese zitierte allgemeine Bestimmung des Charakters enthält ein Mehrfaches: die Träger des Charakters werden von denen geschieden, denen er nicht eingepägt ist, ferner vereint er sie untereinander, indem sie einander ähnlich sind, andererseits ist innerhalb dieser Einheit wieder eine Gliederung festzustellen. Das nicht auslöschbare und nicht zerstörbare Moment, das allen Charakteren der drei Sakramente, Taufe, Firmung und Weihe zukommt, bietet Gewähr für eine bleibende und feste Gliederung der Kirche. Durch die Adjektive "fest, bleibend und unerschütterlich"⁹⁸ versucht der Seraphische Lehrer in prägnanter Kürze das Wesen dieser Charaktere zu beschreiben, die auf Grund ihrer Beschaffenheit gleichsam die Herzmitte der Sakramente Taufe, Firmung und Weihe bilden, unter denen die Taufe ihrerseits hinsichtlich des ihr zukommenden Wesens die vornehmste Stelle einnimmt.

⁹⁶ Vgl. Sent. IV d. 6 p. 1 a. u. q. 1 mit q. 2 (IV, 136-141).

⁹⁷ Der Text im Zusammenhang: "Dicendum, quod character est signaculum sacramentale a Deo impressum. Quia signaculum sacramentale, ideo gratiam significat, et non tantum significat, immo aliquo praeparat; quia usus Sacramentorum non tantum est in significando. Et quia gratiam significat et ad gratiam disponit; ideo habet aliquam similitudinem cum gratia, quae est similitudo Dei; ideo aliquo modo configurat Deo. Et quia omnes configurat uni, assimilat etiam gregem Domini inter se; et per hoc distinguit ab his qui non sunt de grege, vel etiam distinctionem facit in eodem gregem secundum aliam et aliam rationem assimilandi". Sent. IV d. 6 p. 1 a. u. q. 2 concl. (IV, 140 a).

⁹⁸ "... inter haec Sacramenta reparantia ... quaedam sunt, quae tantum introducta sunt propter remedia morborum; quaedam etiam non solum ad hoc, sed ad statuendum, discernendum et ordinandum in Ecclesia hierarchicos gradus; et morbi possunt variari, expelli et iterum introduci, gradus autem Ecclesiae debent esse firmi, solidi et inconcussi ...".
Brev. p. 6 c. 6 (V, 271 a).

Während gewisse Krankheiten der menschlichen Seele, die infolge der Erbsünde mit Unvollkommenheit behaftet ist, durch die den Krankheiten entsprechenden sakramentalen Mittel geheilt werden können, und zwar im Bedarfsfall zum wiederholten Male, zeichnet die Charaktere eine auf Grund ihres tiefsten Wesens notwendige Einmaligkeit aus, die zu einem grundlegenden Verständnis der Charaktere im allgemeinen, zu der sich notwendig ergebenden hervorragenden Stellung der Taufe im besonderen, hinführt. Die Kausalität für die nur einmal mögliche Einprägung des Charakters liegt in Gott selbst begründet. Die Gottes-ebenbildlichkeit bildet das entscheidende Kriterium des sich in der Seele vollziehenden Geschehens⁹⁹.

Wenn Bonaventura von similitudo Dei spricht, so bezieht sich jene Ebenbildlichkeit in diesem Zusammenhang auf die geistige Seele. Sie, die Gott in der Fülle seiner Güte geschaffen und zur ewigen Seligkeit bestimmt hat, ist von sich aus auf Gott hingeeordnet und auf ihn ausgerichtet. Der durch die Sünde gescheiterte und daher auch der Vollkommenheit seiner Seele beraubte Mensch weiß um die Krankheit der Seele, kann aber das letzte Ziel nicht durch eigenes Vermögen erreichen, sondern nur durch den ihm entgegenkommenden und ihn wieder zur Gesundung verhelfenden Gott.

Das geschieht durch die Gnade, die wesenhaft dazu bestimmt ist, den Menschen fähig zu machen, sein Ziel zu erreichen.

Das Vermögen der Gnade aber, wirksam zu werden, wird mit dem character baptismalis in die menschliche Seele eingegossen, jener Charakter, der übernatürlicher Art sein muß, da ja dem Menschen selber auf Grund seiner natürlichen Begrenztheit keine Möglichkeiten gegeben sind, Zugang zu jenem übernatürlichen Heilmittel der Gnade zu erhalten.

Der character baptismalis, als Abbild des Urbildes verstanden, wendet die Seele als Bild nicht allein zu Gott hin, sondern befähigt sie auch zur Freundschaft mit ihm.

Durch das Ebenbild¹⁰⁰ der Gnade wird die Seele so zum Tempel Gottes, dessen tiefstes Fundament der character baptismalis ist. Durch das im Taufcharakter

⁹⁹ Vgl. Anm. 97.

¹⁰⁰ "Ebenbild bedeutet die gleiche Eigenschaft verschiedener Dinge" (similitudo dicitur rerum differentium eadem qualitas). II Sent. d. 16 a. 2 q. 3 concl. (II, 405 a). Die Ebenbildlichkeit zwischen zwei verschiedenen Dingen ist somit einmal durch Nichtidentität gekennzeichnet, insofern Identität ausge-

grundgelegte Bündnis zwischen Gott und der Seele entsteht somit ein unauflösliches Zeichen der Liebe und der Gnade.

Infolge dieser Beziehung, bei der Gott in seiner unendlichen Liebe dem Menschen selbstlos entgegenkommt, kann der Seraphische Lehrer diese durch die Taufe begründete innige Lebenseinheit zu Recht als geistige Ehe (quoddam matrimonium spiritualis) bezeichnen¹⁰¹, die Gott durch Christus mit der Seele eingeht.

Dieser dem Ehevertrag ähnliche Bund kommt dadurch zustande, daß der Mensch in der Taufe dem Teufel abschwört und sich in einem glaubenden Ja Gott hingibt. Die Seele wird von Gott geliebt wie die Braut vom Bräutigam¹⁰².

Diese Möglichkeit der Seele, sich Gott zuzuwenden, kann nur durch Gottes höchste Huld und Herabneigung erklärt werden, also nicht durch einen naturverliehenen Habitus, sondern allein durch das von Gott freiwillig umsonst eingegossene Gnadengeschenk¹⁰³. Das Bild der beiderseitigen Liebe von Bräutigam und Braut trifft nur in einer gewissen Weise zu, da es sich in der bräutlichen Liebe um ein gleichwertiges Verhältnis handelt, die Liebe Gottes zu der unvollkommenen Seele des Menschen sich aber in völliger Freiwilligkeit ereignet, was gerade das Substantiv "condescensio" aufzeigt. Es ist ein unverdientes Geschenk, das sich in die Seele eingießt und die Seele damit zum Ebenbild Gottes werden läßt.

Infolge dieser im Taufcharakter grundgelegten Verähnlichung der Seele mit Gott, die, wie schon angedeutet, nicht auf natürliche Weise zu erklären ist, sondern allein durch das Entgegenkommen Gottes entsteht, vollzieht sich in

geschlossen wird, da bei Identität nicht mehr von verschiedenen Dingen gesprochen werden könnte, zum anderen schließt sie eine gleiche Eigenschaft ein, welche die beiden verschiedenen Dinge besitzen. Vgl. auch Brev. p. 2 c. 12 (V, 230).

101 "... ibi (beim Empfang der Taufe) est quoddam matrimonium spirituale; et quoniam tam Deus quam anima sunt perpetuam durationem habentia; ideo character semper durat". IV Sent. d. 6 p. 1 a. u. q. 5 concl. (IV, 145 a).

102 "... diligatur (sc. anima) ab ipso (sc. Deo) sicut sponsa a sponso; "Brev. p. 5 c. 1 (V, 253 a).

103 "Et quia hoc non potest esse nisi ex summa dignitate et condescensione Dei, ideo illud non potest esse per habitum aliquem naturaliter insertum, sed solum per donum divinitus gratis infusum;" Brev. p. 5 c. 1 (V, 253 a).

diesem Augenblick etwas Entscheidendes für die existentielle Seinsweise des Menschen: er wird in die von Christus gestiftete und begründete Kirche hineingestellt und mit ihr auf immer verbunden.

Diese Eingliederung des Menschen in die sichtbare Kirche Christi erklärt sich daraus, daß Christus als Gott und Mensch das Haupt, der Ursprung und der Urquell seiner Kirche ist. Christus ist das principium schlechthin für die Kirche, wobei die zutreffendste Wiedergabe wohl "Ursprung"¹⁰⁴, "Urgrund" sein dürfte.

Der Terminus principium, auch principium nostrum reparativum ist ein von Bonaventura mit Vorliebe benutzter Begriff¹⁰⁵.

Das Adjektiv "reparativum"¹⁰⁶, bezieht sich auf die Glieder der der Kirche Christi Angehörigen. Christus als Gott und Mensch ist das Ursprungsprinzip der Glieder, die durch sein heilsgeschichtliches Wirken Rettung und Heil erfahren, indem sie einmal aus dem Dunkel der Sünde befreit werden, zum anderen in seine Kirche eingegliedert werden und somit Glieder an dem einen mystischen Leibe werden.

So will der Seraphische Lehrer mit der Bezeichnung "Christus caput est individuum a membris"¹⁰⁷ diese enge, ja unteilbare Verbindung hervorheben, die zwischen dem Haupt und den Gliedern entsteht. An anderer Stelle bezeichnet er Christus in dieser hervorragenden Stellung bezüglich seiner Kirche mit "hierarcha praecipuus", der die Kirche "innerlich regiert, belebt und befruchtet"¹⁰⁸.

Der Satz gewinnt in seiner vollen Bedeutung dadurch, insofern Christus als Gott-mensch das Haupt ist und damit zum Urprinzip der mit ihm vereinigten Glieder

¹⁰⁴ R. Guardini, Erlösungslehre, 137, entscheidet sich für die Übersetzung "Ursprung", womit sehr deutlich auf die Vorrangstellung Christi in dem von ihm grundgelegten mystischen Leib verwiesen wird. Vgl. auch H. Berresheim, Christus als Haupt der Kirche, 21-75, 235-297; R. Silić, Christus und die Kirche, 14-89, 160-189.

¹⁰⁵ Vgl. Brev. p. 5 u. 6 (V, 252-280); ferner Hex. III n. 10-12 (V, 345 a); Brev. p. 5 c. 3 (V, 255 a).

¹⁰⁶ Mit "reparativum" verweist Bonaventura ganz eindeutig auf diese wiederherstellende, wiedererneuernde Funktion, die eben nur Christus, der Quelle allen Heiles zukommen kann. Das Adjektiv reparativum intensiviert somit den Begriffsinhalt von principium.

¹⁰⁷ III Sent. d. 13 a. 2 q. 1 ad 2 et 3 (III, 285).

¹⁰⁸ De perf. Evang. q. 4 a. 3 concl. (V, 194 b).

wird. Nur so läßt sich auch erklären, daß sich alle Gnade von diesem Haupte über die Glieder ergießt¹⁰⁹.

Der erste Zugang zu diesem die Gnaden spendenden Haupt Christus wird durch die Taufe eröffnet¹¹⁰. Durch sie werden neue Glieder eines mit Christus verbundenen Leibes geschaffen, die ihrerseits durch die Fülle der Gnaden und des Glaubens verbunden sind¹¹¹. Es entsteht also durch Christus eine organische Lebenseinheit, deren Haupt von Christus gebildet wird und das wiederum in Verbindung mit den durch ihn Gerechtfertigten steht¹¹².

Die Mittlerstelle Christi hinsichtlich der Erlösten bezeichnet Bonaventura daher zu Recht mit "plenitudo gratiae"¹¹³; in einer eigenen Quästion behandelt er das Problem der Gnadenvermittlung Christi und bezeichnet Christus als "gratia capitis"¹¹⁴, womit der Seraphische Lehrer auf die Gnadenfülle verweisen will, die sich durch das fleischgewordene Wort auf alle erstreckt und zu einer Einheit verbindet.

Die Tatsache, daß Christus zum Urprinzip der in ihm vereinten Glieder wurde, findet ihre Erhellung in dem Verdienst des Todes Christi, durch den die Sakramente ihre Wirkkraft erst erhielten und durch die damit die Kirche Christi ins Dasein gerufen wurde. Zwischen dem Verdienst Christi und dem Insdaseintreten der Kirche und den Sakramenten besteht eine derart enge Verbindung, ohne die die Kirche nicht denkbar und auch nicht realisierbar wäre.

Wenn der Seraphische Lehrer, sich Augustinus anschließend, aussagt: "durch die Sakramente wird die Kirche gebildet"¹¹⁵, so wird der Zugang zu einem dieser

109 "... et sine hoc fundamento nemo potuit habere gratiam, quia numquam fuit alicui salus sine fide Mediatoris". III Sent. d. 13 a. 2 q. 1 ad 3 (III, 258 b).

110 Vgl. Brev. p. 6 c. 7 (V, 272 a); ferner Brev. p. 6 c. 9 (V, 274 a); IV Sent. d. 4 p. 1 a. 1 q. 1 ad 2 (IV, 95 b - 96 a).

111 "... qui per fidem copulantur Christo et per gratiam influentem fiunt membra Christi..." Brev. p. 4 c. 5 (V, 246 a).

112 "... quod nos reparat... infundendo gratiam reformativam, quae, quoniam continuat nos suae origini, facit nos membra Christi"; Brev. p. 5 c. 3 (V, 255 a).

113 III Sent. d. 13 a. 1 q. 3 concl. (III, 282).

114 "... ille habitus... disponit ad redundantiam sive influentiam motus et sensus in cetera memora Christi, et sic dicitur gratia capitis". III Sent. d. 13 a. 2 q. 2 concl. (III, 287 b).

115 "... mortuo Christo, lancea percutitur latus, ut profluant Sacramenta,

Formulierung gerechtfertigten Verständnis erst durch diesen christozentrischen Aspekt eröffnet, ja überhaupt möglich. Ihre eigentliche seinsmäßige Begründung erfahren die Sakramente nur von Christus her. Denn so wie die alttestamentlichen "signa"¹¹⁶ auf Christus ausgerichtet waren, so erklären sich die "neuen" Sakramente nur von ihrem Ursprung her, der Christus ist¹¹⁷.

In dieser christozentrischen Sicht Bonaventuras befremdet also diese starke Betonung der Sakramente nicht, im Gegenteil: gerade durch sie wird die heilsgeschichtliche Bedeutung Christi für die Kirche in sichtbarer Weise vor Augen geführt, ferner kommt in den Sakramenten in dichtester Weise "Kirche" zum Bewußtsein. Der Seraphische Lehrer formuliert diesen Sachverhalt in seiner bilderreichen Sprache - sich wiederum an Augustinus anlehnd -¹¹⁸ treffend so, wenn er sagt: "wie Eva aus der Seite des schlafenden Adam gebildet wurde, so wurde die Kirche aus der Seite des am Kreuze schlafenden Christus gebildet"¹¹⁹. Der Tod Christi machte also das Entstehen der Kirche möglich und bewirkt durch die Sakramente das ganze Leben der Kirche¹²⁰. Von Christus ausgehend, dem

quibus formetur Ecclesia". IV Sent. (IV, 2 b - 3 a), Vgl. dazu Augustinus, In Ioan. Evang. tr. 9 u. 10 (PL 35, 1463; CChr 36, 96).

- ¹¹⁶ Im Breviloquium sagt Bonaventura über die alttestamentlichen Zeichen: "als die Gnade kam, waren die alttestamentlichen Sakramente und Zeichen zugleich erfüllt und aufgehoben, da sie nur Vorbilder der zukünftigen und gleichsam Vorzeichen aus der Ferne waren ... So bereiteten die alten Sakramente die neuen vor und führten zu ihnen hin, wie der Weg zum Ziele, das Zeichen zum Bezeichneten, das Vorbild zur Wahrheit, oder wie das Unvollkommene auf das Vollkommene hinlenkt und vorbereitet". Brev. p. 6 c. 2 (V, 267 a).
- ¹¹⁷ "Die neuen Sakramente aber sind eingesetzt als hinweisende Zeichen auf die gegenwärtige Gnade und als Erinnerungszeichen an das Leiden des Herrn, das der Urquell (fons) und der Ausgangspunkt (origo) der heilenden Gnade in uns, wie aber auch in jenen ist, die der Ankunft Christi vorausgingen". Brev. p. 6 c. 2 (V, 267 a).
- ¹¹⁸ In Ioan. Evang. tr. 120 n. 2 (PL 35, 1953; CChr 36, 661); vgl. ferner, In Ioan. Evang. tr. 9 n. 10 (PL 35, 1463; CChr 36, 96); Enarr. in Ps. 138 n. 2 (PL 37, 1784).
- ¹¹⁹ "... sicut de latere Adae dormientis formata est Eva, ita de latere Christi dormientis in cruce formata est Ecclesia". Comm. Io. c. 19 n. 60 (VI, 502 a).
- ¹²⁰ "... sic Christus crucifixus in medio latronum, qui est lignum vitae plantatum a Deo in medio paradisi, id est Ecclesiae militantis, mediantibus Sacramentis influit vitam gratiae in cetera membra corporis mystici". Sermon. 1 Dm. 3 Adv. 1 (IX, 58 a).

Baum des Lebens, umgreift die heilbringende Arznei die gesamte erlösungsbedürftige Menschheit.

Christus als der lebenspendende Quell ist somit, heilsgeschichtlich gesehen, Sinnmitte und Ziel der gesamten Menschheit, sowohl der ihm Vorausgegangenen wie auch der ihm Nachfolgenden. So wenig einerseits die Opfer und Zeichen der im Alten Bunde Lebenden nutzlos waren, wenngleich sie nur dunkler Schatten im Vergleich zu dem strahlenden Hell der mit Christus anbrechenden Gnadenzeit waren, so wenig würden andererseits die Sakramente der "Neuen Zeit" nützen, hätten sie nicht in Christus den alles überragenden Ordnungs- und Bezugspunkt. Er, das Verbum incarnatum, hat sich in totaler Selbstentäußerung dem Willen des Vaters unterworfen, um den verlorenen Menschen aus seiner Unheilsituation durch seinen Tod zu retten und ihn wieder in Freundschaft mit Gott zu bringen. Christus als Mittler zwischen Gott und dem Menschen ermöglichte es letzterem, sich aus der Finsternis der Unfähigkeit und der Hilflosigkeit zu befreien.

Diese Rettung wird in dem sakramentalen Siegel der Taufe sichtbar manifestiert, durch das der Mensch infolge des unauslöschlichen character baptismalis in eine innige Gemeinschaft mit seinem Retter hineinverbunden wird. Aus der Unheil-Situation ist die Heil-Situation geworden.

V. Spender und Empfänger der Taufe

=====

A. Der Spender

Die Fragen nach Spender und Empfänger der Taufe gewinnen vor allem dadurch an Bedeutung, daß damit die Problematik der Taufe als Initiationsritus sowohl für die Kirche wie auch für das Heil des einzelnen angegangen wird, Fragen, die gerade auch auf Grund der Heilsnotwendigkeit der Taufe ihre Berechtigung haben.

Das 4. Laterankonzil (1215) hat bezüglich der Taufspendung festgelegt: "Das Sakrament der Taufe ist Kindern und Erwachsenen zum Heile nützlich, von wem immer es auch nach der von der Kirche vorgeschriebenen Weise ordentlich gespendet wird"¹.

1. Der Träger der Spendegehalt

Die sakramentalen Heilmittel hat Gott durch seinen fleischgewordenen Sohn für das Heil der menschlichen Seele geschaffen. In ihrer Art müssen diese Arzneien nun so beschaffen sein, daß sie den jeweiligen Krankheiten der Seele entsprechen.

Wie nun innerhalb der Krankheiten eine gewisse Abstufung feststellbar ist, ebenso unter den Heilmitteln², so gebietet nun bei der Verwaltung der Sakramente die Rangordnung, daß das Höhere dem Höheren, das Niedere dem Niederen und das Mittlere dem Mittleren überlassen werde³.

Wenn Bonaventura nun die Taufe auf die niederste Stufe stellt, indem er sagt, daß sie von Geringeren als den Priestern gespendet werden könne⁴, so läßt sich dies aus dem heilsnotwendigen Charakter der Taufe erklären, der sie auf Grund seiner Beschaffenheit wiederum an der Spitze der Sakramente erscheinen läßt, da sie (im Notfalle) von jedem gespendet werden kann und muß, soll die Bedeutung dieses wichtigsten Sakramentes nicht Einbuße erleiden.

¹ D 430; DS 802.

² Brev. p. 6 c. 3 (V, 267).

³ Brev. p. 6 c. 5 (V, 269 b).

⁴ A. a. O. (V, 270 a).

Die Spendung der Sakramente hat nun Christus deshalb in die Hände des Menschen gelegt, damit eine Ähnlichkeit zwischen dem Spender und dem Erlöser Christus gewahrt bleibe und der Mensch auch selbst zu seiner Rettung beitrage⁵.

Christus ist der eigentliche Ur-Spender, der von ihm beauftragte Mensch verwaltet die sakramentalen Heilmittel⁶ und gibt sie an den sie Begehrenden nur weiter.

Wenn Bonaventura von "ministri Christi"⁷ als den Spendern der Sakramente spricht, so kommt damit dieser Verwaltungs- bzw. Dienstleistungscharakter deutlich zum Ausdruck. Dem Spender kommt als vornehmste Aufgabe zu, minister Christi zu sein. Das ihm auferlegte Amt mahnt ihn zur Pflicht, die Sakramente Christi zu verwalten und auszuspenden. "Die Spendung der Sakramente ist die Aufgabe des Menschen in seiner Eigenschaft als Vernunftwesen, als Diener Christi und als Helfer zum Heile".⁸

Da die Sakramente von Christus zum Heil des erlösungsbedürftigen Menschen geschaffen wurden, kommt ihm daher auch die Pflicht der Verwaltung zu. Dem Menschen wird somit die Möglichkeit gegeben, an seiner eigenen Rettung seinen entsprechenden Beitrag zu leisten.

Da es sich bei der Taufe um das "Sacramentum ecclesiasticum" handle, erklärt der Seraphische Lehrer⁹, sei die Spendung zunächst den Klerikern und unter diesen vorzugsweise den Priestern vorbehalten. Auf Grund der Heilsnotwendigkeit der Taufe in der Bedeutung von "Sacramentum necessarium" ist es notwendig, die Spendegewalt auf Laien auszudehnen, sofern die Dringlichkeit es gebietet.

⁵ A. a. O. (V, 269 b).

⁶ Die allgemein übliche Wiedergabe von dispensatio ist Spendung. Nach Meinung des Verfassers würde die Übersetzung "Verwaltung" dem Bedeutungsinhalt von dispensatio eher gerecht werden, da sie jene Divergenz zwischen dem Ursponder und dem verwaltenden Menschen aufleuchten läßt. Die Polarität zwischen Ursprung und Ausspendung der Sakramente würde somit deutlicher hervorgehoben werden. Der das Sakrament verwaltende Mensch, auch der sacerdos, ist und kann nur Werkzeug eines ihm Übergeordneten bleiben.

⁷ Brev. p. 6 c. 5 (V, 269 b).

⁸ "... et dispensatio Sacramentorum est opus hominis ut rationalis, ut ministri Christi et ut ministri salutis. ..." Brev. p. 6 c. 5 (V, 269 b).

⁹ "Dicendum, quod Sacramentum baptismi est Sacramentum ecclesiasticum, necessarium et primum". IV Sent. d. 5 a. 1 q. 1 concl. (IV, 121 a).

Wenn dieser "casus necessitatis" vorliegt, muß sogar ein Nichtkleriker taufen. wobei das Wissen über die Bedeutung der Taufe vorausgesetzt wird¹⁰.

Der reguläre Taufspender ist also nach Bonaventura der Träger des Amtspriestertums. Diese Ordnung innerhalb der Kirche Christi ist nicht um ihrer selbst willen geschaffen, sondern um die Ordnung des ganzen Universums aufleuchten zu lassen.

Die "Bevorzugung" der mit den Ämtern Christi Beauftragten verschwindet somit ganz hinter dem "ordo dignitatis", der seinen Höhepunkt in der Mitte Christus findet. Von dieser Mitte hat der Mensch auszugehen, denn "wird diese Mitte verachtet, so hat man nichts"¹¹. Christus ist somit der Ausgangs- und Zielpunkt zugleich. Von ihm erhält der Mensch die Macht und das Vermögen, die sakramentalen Gnadenschätze zu verwalten und sie der kranken Seele weiterzugeben, die ihrerseits nach der Gesundung in der Lage ist, auf den Ursprung des ihr zugekommenen Gutes zurückzublicken.

Die sakramentale Dienstleistung des Priesters versteht sich so - in konsequenter Fortsetzung der Tätigkeit Christi - als eine Aufgabe, die sich in ihrem ganzen Verfaßtsein auf die Gemeinschaft des corpus mysticum bezieht.

2. Die Häretikertaufe und die persönliche Würdigkeit des Spenders

Einen eigenen Streitpunkt bildete in der frühen Kirche die sogenannte "Ketzer-taufe", unter der eine von einem nicht der einen wahren Kirche Angehörenden gespendete Taufe zu verstehen ist. Die Problematik scheint insofern gerechtfertigt, als es sich bei der Taufe als dem Sacramentum fidei um einen besonders evidenten Beweis der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Glaubenden handelt.

Bonaventura verweist in seiner Antwort¹² auf jene drei Momente, welche die Integrität der Taufe ausmachen: das Untertauchen im Wasser, das gesprochene Wort und die Intention, das zu tun, was die Kirche tut. Sofern diese drei Fak-

¹⁰ "Omnis talis potest baptizare et in casu necessitatis debet, etiam si non habet ordinem; praeter casum necessitatis solus sacerdos debet baptizare, et si alius facit, quamvis baptizet, graviter peccat". IV Sent. d. 5 a. 1 q. 1 concl. (IV, 212 b).

¹¹ "Secundo docet, ubi debet incipere, quia a medio, quod est Christus; quod medium si negligatur, nihil habetur". Hex. I n. 1 (V, 329 a).

¹² Vgl. dazu Petrus Lombardus, Sent. IV d. 6 c. 2 (777f.).

toren vorhanden sind, "handelt jener nicht wie ein Häretiker, sondern wie ein Katholik"¹³.

Die Person des Spenders tritt somit hinter der Mittlerschaft sakramentaler Dienstleistung zurück. Die hohe Bedeutung des Sakraments, die besonders bei der Taufe sichtbar wird, fordert gerade eine Unabhängigkeit tauflicher Sakramentalität von der persönlichen Würde seitens des Spenders, denn "keiner hätte über den gültigen Empfang der Sakramente Sicherheit, könnten diese nur von Guten gespendet werden"¹⁴.

Eventuelle Unwürdigkeit des einen könnte das Heil des anderen benachteiligen. Ferner würde eine solche Handhabung eine Aushöhlung und Verarmung der sakramentalen Heilmittel nach sich ziehen. Daher war es angemessen, daß "die Spendung der Sakramente dem Menschen nicht im Hinblick auf seine Heiligkeit, die mit dem Willen wandelbar ist, anvertraut wurde, sondern auf Grund der Auktorität, die an sich unerschütterlich bleibt"¹⁵.

Als oberstes Gebot, das zu beachten gilt, stellt der Seraphische Lehrer die *securitas salutis* auf. Diese Heilssicherheit verlangt, daß jeglicher Zweifel beim sakramentalen Vollzug ausgeschlossen wird.

Diese "auctoritas" der Sakramente verweist nun eindeutig auf ihre Urheber-schaft, die zu dem Ursprung Christus hinführt. Christus selbst ist es, der innerlich tauft¹⁶ und somit den Willen des Vaters ausübt. So wird auch durch einen schlechten Priester die *res Sacramenti* vermittelt¹⁷, da der verwaltende sacerdos keinen Einfluß auf die Gnadengaben hat.

¹³ "Dicendum ... quod ista tria sunt de integritate baptismi, scilicet immersio in aquam, prolatio verbi et intentio faciendi quod facit Ecclesia; et quia haereticus, manens haereticus, potest ista tria habere; potest baptizare et baptizat, quando aliquod istorum non deficit; operatur enim tunc non ut haereticus, sed ut catholicus" IV Sent. d. 5 a. 1 q. 2 concl. (IV, 124 a).

¹⁴ "... ideo, si Sacramenta dispensari solum possent a bonis, nullus esset certus de susceptione Sacramenti"; Brev. p. 6 c. 5 (V, 270 a).

¹⁵ "... ut Sacramentorum dispensatio committeretur homini non ratione sanctitatis, quae variatur secundum voluntatem, sed ratione auctoritatis, quae semper manet, quantum est de se"; Brev. p. 6 c. 5 (V, 270 a).

¹⁶ Vgl. IV Sent. d. 5 a. 1 q. 1 (IV, 123 b).

¹⁷ "Dicendum, quod malus sacerdos non tantum Sacramentum, sed etiam

B. Der Empfänger der Taufe

Es sollen im folgenden zwei Fragen eine eigene Betrachtung verdienen, nämlich die Frage nach dem fiktiven Taufempfang und das Problem der Kindertaufe.

1. Der fiktive Taufempfang

Den fiktiven Taufempfang behandelt Bonaventura in drei Themenkreisen¹⁸, wobei der erste sich mit einer erzwungenen oder mit Vorbehalten empfangenen Taufe befaßt, der zweite das Problem der fictio an sich angeht und schließlich in einem dritten die wieder gewichene fictio befragt wird.

a. Widerwilliger Taufempfang

Der Kernpunkt dieser ganzen Untersuchung ist die Frage nach der nötigen Disposition bzw. der Freiwilligkeit, die eben erst ein Sakrament zustande kommen lassen. Dies wird eingangs bei der Begriffsbestimmung eines "invitus" deutlich, wo der Seraphische Lehrer sich auf Innozenz IV.¹⁹ stützt, nach dem ein sich völlig Weigernder nach dem Untertauchen nicht getauft ist. In diesem Sich-Weigern ist mehr die innere Willenskundgabe, die Intention zu verstehen, die sich dann in äußerem Widerstand zeigen kann.

Dieses Sich-Weigern scheint aber dem Seraphischen Lehrer hinsichtlich der zu beurteilenden Frage nach der Charaktereinpprägung eine ungenügende Antwort zu sein, da er zwischen einer "coactio sufficiens" und einer "coactio inducens" unterscheidet.

Eine Taufe kommt nicht zustande, wenn der Empfänger seine innere Ablehnung dem Sakramentsempfang gegenüber offenkundig nach außen hin in der Weise kundtut, daß er nur mit Gewalt zu einem Empfang gezwungen werden könnte. In einem solchen Fall kann niemals von einem sakramentalen Vollzug oder einer möglichen Charaktereinpprägung gesprochen werden²⁰.

rem dat, non ipse, sed Deus, cuius Sacramenta sunt bona et impolluta. In baptismo enim non mundat neque interius baptizat minister, sed Deus".

IV Sent. d. 5 a. 2 q. 1 concl. (IV, 125 ab).

18 IV Sent. d. 4 p. 1 a. 2 q. 1-3 (IV, 100-105).

19 C. Maiores (3.) X. lib. III tit 42.

20 "Si aliquis mergatur coactione sufficiente - utpote quia violenter acceptus est et, ipso renitente manibus et pedibus, mersus est - talis nullo modo baptizatus est, quia nullo modo fuit in eo consensus nec voluntas". IV Sent. d. 4 p. 1 a. 2 q. 1 resp. (IV, 100 b).

Anders verhält es sich mit der *coactio inducens*, die man als Gegensatz zu der *coactio sufficiens* mit "unvollkommener Zwang" wiedergeben kann²¹.

Hier sieht der Seraphische Lehrer eine noch ausreichende Voraussetzung für den Empfang des Sakraments, die z.B. gegeben wäre, wenn einer die Taufe einem möglichen Tode vorzieht. Wenn auch, so argumentiert hier Bonaventura, kein verdienstlicher Willensakt vorliegt, so vollzieht sich doch ein Akt der Zustimmung, indem nämlich das Handeln der Kirche bejaht wird²².

Bonaventura kommt zu diesem Schluß wohl aus der Überlegung, daß in derartigen Zweweifelsfällen, wo sich die innere Gestimmtheit nicht feststellen läßt, das Bejahen des äußerlich sichtbaren Sakramentsvollzugs auch ein Sakrament zustande kommen läßt, da man annehmen darf, daß der Empfänger, sich dem äußeren Vollzug unterwerfend, auch das mit diesem Akt Verbundene bejaht, wodurch dann eine sakramentale Charaktereinprägung zustande kommt.

b. Der Begriff der *fictio* und das Verhältnis von *fictio* zu dem sakramentalen Vollgehalt

Nach allgemein traditionellem Verständnis wird der Vollgehalt des Taufsakraments durch die zwei Komponenten "res" und "sacramentum" bestimmt.

Hinsichtlich eines fiktiven Sakramentsempfanges steht das Problem an, ob und welche Möglichkeiten für eine Mitteilung eines der beiden Taufelemente anzusetzen wären.

Bonaventura versteht unter einem *fictus* einen Taufempfänger, der sich nach außen anders äußert, als er innerlich gestimmt ist²³.

²¹ "*coactio inducens*": eigentlich "hineinführender", auch "veranlassender, verführender" Zwang, womit eine dem Sinn entsprechende Übersetzung gegeben wäre: jemanden (zwangsweise) zu einer Handlungsweise veranlassen.

²² "*Si autem aliquis immergatur coactione inducente, utpote minis vel flagellis, ita quod magis vult se subiicere Sacramento Ecclesiae quam morte perire; dico, quod aut intendit alios illudere et mortem evadere, et tunc, quia non est intentio, non est Sacramentum, ... aut ipse vult, illud quod facit Ecclesia circa se fieri magis, quam vult perire; et tunc ... dicendum, quod recipit Sacramentum ...*". IV Sent. d. 4 p. 1 a. 2 q. 1 concl. (IV, 101 a).

²³ "*Fictus autem dicitur ille qui aliud exterius praetendit, aliud habet interius*". IV Sent. d. 4 p. 1 a. 2 q. 3 concl. (IV, 103 a).

Mit dieser Definition hält sich der Seraphische Lehrer an die traditionelle Schultheologie, wobei seine Formulierung das Wesentliche einer fictio wohl am treffendsten wiedergibt. Inhaltlich deckt sie sich mit der Summa Halensis²⁴, die ebenso wie Augustinus²⁵ und Petrus Lombardus²⁶, in der mangelnden inneren Gestimmtheit den Grund für die Gegebenheit einer fictio sieht.

Nach der Meinung des Seraphischen Lehrers empfängt ein fictus nur das sacramentum totum, nicht aber die res, die gnadenvermittelnde Wirkkraft. Ein derart Beschaffener unterwirft sich nämlich nur im rein äußeren Bereich den Vorschriften der Kirche, während sich seine innere Intention widersetzt, indem er nicht die nötige Bußgesinnung aufweist.

Das innere Widersetzen, das auf dem Willensmäßigen fundiert, kann nach der Auffassung Bonaventuras auf drei verschiedene Arten zurückgeführt werden, die jeweils in ihrer wesensmäßigen Beschaffenheit die Gegebenheit einer fictio ausmachen.

Zunächst kann sich dieses Negieren als ein auf Rationalem sich gründendes Nichtglauben verstehen, ferner als ein von der Konkupiszenz umfaßtes Anhängen zum Bösen, oder drittens als ein das Sakrament als solches verachtendes Verhalten²⁷. In keinem der Fälle kann ein sakramentaler Effekt im Sinne einer Gnadenvermittlung zustande kommen, da dies der göttlichen Gerechtigkeit widersprechen würde.

Aus dem Ganzen wird deutlich, welche Bedeutung Bonaventura der inneren Verfassung des Sakramentsempfängers beimißt, der größeres Gewicht als dem sakramentalen Taufvollzug an sich zukommt.

Wenn auch der sakramentalen Zeichensetzung eine immanente Werthaftigkeit zu eigen ist, die sie als unerläßliches Konstitutivum charakterisiert, indem nämlich äußerlich vollzogen wird, was parallel innerlich grundgelegt wird, so ist

²⁴ "Fictio et veritas opponuntur". Sent. IV d. 4 n. 4.

²⁵ Enarr. in Ps. 77 n. 2 (PL 36, 983); De baptismo contra Dontistas c. 12 n. 18-20 (PL 43, 119f).

²⁶ Sent. IV d. 4 c. 2 (762-764).

²⁷ "Talis est qui exterius se corporaliter subiicit, sed interius voluntate adversatur. Unde cum triplex sit potentia interior, tripliciter potest adversari: aut discredendo quantum ad rationalem, aut malum appetendo quantum ad concupiscibilem, aut Sacramentum contemnendo quantum ad irascibilem..." IV Sent. d. 4 p. 1 a. 2 q. 3 resp. (IV, 103 a).

doch der Kernpunkt in dieser inneren Disposition des Empfängers zu sehen. Denn nur bei der notwendigen Verfaßtheit kann auch ein inneres Offensein für die *infusio gratiae* angesetzt werden, deren größtes Hindernis die Schuld des Menschen ist²⁸, die sich gleichsam als ein unsichtbarer innerer Riegel aufbaut.

Es kann bei einem *fictus* auch nicht von einer Schuldlöschung gesprochen werden, da die die Schuldlöschung bewirkende Gnade infolge des wesensmäßig zur *fictio* gehörenden *obex* keinen Eingang in die menschliche Seele findet.

c. Die Möglichkeit des vollen Tauffeffekts *recedente fictione*

In Zusammenhang mit der Erörterung des fiktiven Taufempfangs steht noch die Frage offen, ob und in welchem Maße ein Tauffeffekt zustande kommt, wenn die *fictio* gewichen ist.

Über den fraglichen Zeitpunkt einer nicht mehr vorhandenen *fictio* zitiert Bonaventura²⁹ Augustinus, der als Kriterium ein wahres Schuldbekenntnis anführt, das dann eine Gnadenmitteilung gewährleistet.

Der Seraphische Lehrer geht in der Beantwortung der Frage von der Unwiederholbarkeit des Sakraments aus. Im Falle einer vorhandenen *fictio* wird nach deren Weichen die volle Wirkkraft des Sakraments dem Empfänger zuteil, dieselbe Wirkkraft, die ihm ohne *fictio* zugekommen wäre, so daß ihm also alle dem Taufempfang vorausgegangenen Sünden vergeben werden³⁰.

Bei einem fiktiven Taufempfang kommt eine "Charaktereinprägung" insofern zustande, als die mit dem eingepprägten Charakter eingegossene *res* noch gebunden ist und erst nach der Umkehr des Taufempfängers zur vollen Entfaltung kommen kann.

²⁸ "... ergo dicitur, quod nihil magis repugnat gratiae quam culpa". IV Sent. d. 4 p. 1 a. 2 q. 3 ad 2 (IV, 103 b).

²⁹ "Tunc incipit valere baptismus ad salutem, quando illa *fictio* veraci confessione de corde recesserit". IV Sent. d. 4 p. 1 a. 2 q. 3 (IV, 103 a).

³⁰ "Dicendum breviter, quod Sacramentum baptismi, cum non sit iterabile, imprimit characterem; et ille habet omnem efficaciam, *recedente fictione*, quam habuisset ante, und peccata illa remittit quantum ad poenam et culpam, quae praecesserunt". IV Sent. d. 4 p. 1 a. 2 q. 3 concl. (IV, 104 a).

Auf den Einwand, daß ein aufrichtiges Bekenntnis eine vorhandene fictio lösche, was die Taufe (hier ist das sacramentum totum gemeint) nicht könne und somit die Kraft einer confessio größer als die der Taufe sei, entgegnet Bonaventura³¹, daß ein Bekenntnis in einem ursächlichen Verhältnis zu dem vom Willen gesetzten Akt steht und erst in einer Gesamtschau des sakramentalen Geschehens die ihm bei einer fictio zukommende Bedeutung erhält. Wäre dieser Willensakt der inneren Umkehr bei der Taufspendung vorhanden, würde bei diesem Akt schon die ganze Schuld gelöscht werden. Die confessio ist Voraussetzung und zugleich Ursache für das Freiwerden der noch zurückgehaltenen und gebundenen Wirkkraft.

2. Die Kindertaufe

Innerhalb der gesamten Tauflehre nimmt die Lehre über die Kindertaufe einen besonderen Platz ein, insofern nämlich beim Empfänger der vorauszusetzende Glaube sowie auch die freie Willensentscheidung als Grundlage für die aus dem Empfang entstehende Verpflichtung von entscheidender Bedeutung sind.

Es soll eingangs auf einige wichtige Stationen innerhalb der Lehrentwicklung verwiesen werden, die zu einem besseren Verständnis der hochscholastischen Diskussion hinführen. Zunächst kann gesagt werden, daß die Kirche von Anfang an die Kindertaufe ausgeübt hat, ohne sie in Frage zu stellen. Im Neuen Testament finden sich die ersten Hinweise, wenn davon die Rede ist, daß einzelne Persönlichkeiten "mit ihrem ganzen Hause" getauft wurden³², wobei man mit Haus die ganze Familie, womöglich auch das Gesinde vermuten darf. Wenn auch in diesen Berichten die Kindertaufe nicht bewiesen werden kann, so ist sie jedenfalls nicht ausgeschlossen; sie darf mit gutem Grund vermutet werden.

Infolge der Auseinandersetzungen Augustins mit den Pelagianern wurde das Problem der Kindertaufe einer ersten theologischen Besinnung und Reflexion unterworfen. Augustinus lieferte mit seiner Erbsündenlehre die Rechtfertigung für die Kindertaufe schlechthin. Auf dem Konzil von Karthago 418³³ wurde die Lehre von der Kindertaufe kirchengesetzlich verankert, im 4. Laterankonzil 1215³⁴ und auf dem Konzil von Trient³⁵ wurde die Lehre bestätigt und bekräftigt.

³¹ IV Sent. d. 4 p. 2 dub. 3 (IV, 105 a).

³² Vgl. Apg. 10, 44-48, 16, 15, 16, 33; 1 Kor. 1, 16

³³ D 102; DS 223.

³⁴ D 340; DS 802.

³⁵ D 868-870; DS 1625-1627.

Die Diskussion um die Kindertaufe hat heute auf Grund einer Neubesinnung in der Theologie wieder deutlich an Raum gewonnen. Ein häufig angeführtes Argument gegen die Kindertaufe heißt: die Taufe dürfe nicht dinghaft gesehen werden. Gerade bei der Kindertaufe scheint dieser Vorwurf der Verdinglichung nicht ganz unberechtigt zu sein.

Wenn die Taufe in ihrem weitesten Sinn Hilfe des Menschen zur Bewältigung seines durch die Ur-Sünde zustande gekommenen Verlorenseins bedeutet, so muß doch beim Gläubigen ein Verlangen nach dieser Hilfe, diesem Heilmittel postuliert werden, sofern nicht der Eindruck einer oberflächlichen Handhabung der von Gott geschenkten Gnaden entstehen soll.

Eine subjektive Heilung und Heiligung im Sinne einer Gnadenvermittlung kann sich nur als wirkliches Heil des einzelnen vollziehen, wenn das bewußte Ja im Hintergrund eines Sakramentsvollzuges steht.

Man kann auch sagen: Gnade ereignet sich nur und nur dort, wo sich Geschichtlichkeit an konkreten Personen ereignet. Geschichtlichkeit kann nicht als ein Abstraktum irgendwo im Raum aufgefaßt werden, da sich Gottes heilsgeschichtliches Handeln in Geschichte, und hier im besonderen an geschichtlichen Menschen verwirklicht.

Da in der Kirche die Intention des Sakramentsempfängers heute eine gewisse Aufwertung erfahren hat, ist damit zugleich eine nicht zu übersehende Bürde entstanden, nämlich die Frage, inwieweit herkömmliches traditionelles theologisches Gedankengut in der Problematik der Kindertaufe noch verarbeitet werden kann, oder wo ein Neuansatz gefordert werden muß.

Um einem Mißverständnis zu begegnen: diese Forderung nach Neubesinnung soll nicht in dem Sinne negativ verstanden werden, als solle mit dem herkömmlichen Taufverständnis hinsichtlich der Kinder schlechthin gebrochen werden, vielmehr liegt das Ansinnen darin, das Wesen der Taufe, hier in dieser Frage im besonderen den Sinn der Kindertaufe aufzuzeigen, oder, wenn als notwendig erwiesen, die Möglichkeit einer Neuorientierung darzulegen.

Der seit 1970 praktizierte Taufordo hat eine gewisse Neuerung gebracht, trotzdem darf wohl behauptet werden, daß er insgesamt einen Erwachsenen-Ritus darstellt, der auf die Situation eines unmündigen Kindes übertragen wird.

Diese Vermutung wird dadurch bestärkt, daß der Glaube der Eltern und Paten, die *fides aliena*, in starkem Maße angesprochen wird. Neben Rücksichtnahme

auf die besondere Situation des Säuglings war diese Betonung des stellvertretenden Glaubens auch wesentlicher Wunsch des Zweiten Vatikanischen Konzils³⁶. Der Dialog zwischen Sakramentsspende und Sakramentsempfänger wurde also zu einem echten Glaubensdialog zwischen Erwachsenen. Der scheinbare Eindruck eines Gesprächs mit dem Täufling wurde eliminiert.

Diese Betonung und Akzentuierung der *fides aliena* zeigt also deutlich, daß ein fremder, stellvertretender Glaube anstelle des eigenen tritt und daß dieser stellvertretende Glaube über die Eingliederung eines Menschen in die Kirche bestimmt.

Ziel dieser Untersuchung ist nicht, eine Darstellung der Kindertaufe in der heutigen Problematik zu bringen, primäre Aufgabe ist vielmehr, Bonaventuras Gedankengut in diesem Fragenkreis aufzuzeigen.

Die Gegenwartsproblematik soll aber als Hintergrund im Auge behalten werden; Theologie kann und darf nicht punktuell statisch verweilen, will sie nicht sich selbst und ihren heilsgeschichtlichen Anspruch aufgeben.

Wenn nach dem Wesen und der Sinnhaftigkeit der Kindertaufe gefragt wird, so sind damit zugleich mehrere Faktoren angeschnitten. Zwei der wichtigsten sind das Gegenüber der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit.

Kann über Gottes Gnade willkürlich von Menschenhand verfügt werden? Sicher nicht, wie ist aber dann der Stellenwert der Kindertaufe anzusetzen?

Ferner darf nicht übersehen werden, daß die menschliche Willensfreiheit eine Abwertung erfährt, da doch von Rechts wegen über das "Heil" eines Menschen ohne dessen Befragung entschieden wird, wobei eingeräumt werden muß, daß Heil hier sehr oberflächlich, eher indifferent zu sehen ist.

Dringlicher scheint mir der Begriff der Heilsnotwendigkeit. Widerfährt nicht in der Kindertaufe diesem Terminus eine gewisse Disqualifikation? Die Taufe, das Fundament aller Sakramente, wird nach allgemeiner Lehre als das heilsnotwendige Sakrament schlechthin für jeden Menschen verstanden. Wie kann aber ein solches Sakrament "gesetzt" werden, das über Heil oder Unheil entscheidend mitwirkt, wenn der Empfänger objektiv neutral angesehen werden muß? Oder ist es möglich, den zukunftsweisenden Charakter der Kindertaufe stärker zu akzen-

³⁶ Liturgie-Konstitution Nr. 67.

tuieren und die Taufe als ein in die Zukunft zeigendes Sakrament zu interpretieren, da doch erst in späteren Jahren eine ernstzunehmende personale Entscheidung über das Gnadenangebot Gottes gefällt werden kann?

Gottes Gnadenausfluß wird damit kein Riegel vorgeschoben, vielmehr soll einem falschen Gnadenverständnis vorgebeugt werden³⁷.

a. Die an die Stelle des Kindes tretende fides aliena der Kirche, bzw. der Eltern und Paten

Das Sakrament ist dem Glauben zugeordnet, aber auch umgekehrt kann eine gewisse Beziehung des Glaubens zum Sakrament nicht übergangen werden.

Die personale Bindung, die beim Sakramentsempfang zwischen Gott und dem Menschen entsteht, fordert einen Glauben, der nicht Glaube an magische Kräfte auf Grund der sakramentalen Zeichensetzung ist, sondern ein Glaube an Christus, der allein der Heilsvermittler ist, von dem die Fülle der im Sakrament erfahrenen Gaben ausgeht.

Erst durch den rechten Glauben an den von Gott gesandten Mittler kann die Gnadenfülle in den Menschen eingehen³⁸. Durch den Glauben entsteht also eine geistige Verbindung mit Christus³⁹. So ist verständlich, daß für das Denken der Urkirche eine Taufe ohne Christusglauben unvorstellbar war⁴⁰. Dieser christologische Glaube ist Voraussetzung für das Sakrament.

In besonderer Weise gilt das für die Taufe, dem Tor⁴¹ der übrigen Sakramente.

³⁷ Ähnlich ist die Forderung nach einer "Entmythologisierung" des character indelebilis zu verstehen, die ein Sichfreimachen von der Vorstellung einer aufgezwungenen göttlichen mystifizierenden Versiegelung beinhaltet. Vgl. A. Kirchgässner, Die gegenwärtige Taufpraxis und ihre theologische Begründung, 18, in: W. Kaspar, Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, Mainz 1970.

³⁸ "Per gratiam vero capitis influit motum et sensum in universos, qui ad eum accedunt vel per fidem rectam, vel per fidei Sacramenta...". Brev. p. 4 c. 5 (V, 245 b).

³⁹ "... qui per fidem copulantur Christo ...". Brev. p. 4 c. 5.

⁴⁰ R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, München 1950, 120.

⁴¹ Brev. p. 6 c. 7 (V, 271 b).

Die Taufe muß als der offizielle Weg, als das sichtbare Zeichen der Christwerdung eines jeden Menschen verstanden werden. Dieses nach außen hin sichtbare persönliche Bekennen des Glaubens, ein äußeres Kriterium eines inneren Vorgangs, fällt bei der Kindertaufe außer Betracht. Für die unmündigen Kinder spricht der stellvertretende Glaube der Eltern, Paten oder der Glaube der Kirche selbst.

Im Sentenzenkommentar⁴² spricht Bonaventura teils ganz allgemein von der *fides aliena*, die den eigenen Glauben vertritt, teils führt er die *patrini* an, die anstelle der Kinder über ihren Glauben befragt werden müssen⁴³, für den (den Glauben der Paten) dieselben Voraussetzungen wie für die Erwachsenen gelten.

- b. Die Frage nach dem Verhältnis von der *fides aliena* und der bei der Kindertaufe zustande kommenden Wirkkraft und Gnadenvermittlung

Nach der geltenden Lehre der Kirche werden die Kinder durch die Taufe trotz mangelnder eigener Glaubensdisposition zu wirklichen Gläubigen, d. h. zu Gliedern am Leibe Christi; eine etwa in späteren Jahren wiederholte Taufe ist daher nicht statthaft und ungültig⁴⁴.

In unserer Frage geht es darum, ob und in welchem Maße die durch die Taufe zu Vollmitgliedern am mystischen Leib Christi gewordenen Kinder eine sakramentale Wirkkraft (*res*) erhalten, und ob ein Unterschied zu der Gnadenmitteilung bei der Erwachsenentaufe vorliegt.

Wenn in der scholastischen Theologie nach den Wirkungen der Taufe gefragt wird, so geschieht dies mit einem grundlegenden Verständnis von Taufe, die nämlich primär zum Nachlaß von Sünden und damit zur Rekonziliation mit Gott da ist. Diese Auffassung hat sich im Laufe der Zeit aus dem Erbsünden- und Taufverständnis Augustins entwickelt, der in dem Gnadengeschenk der Taufe in erster Linie ein Heilmittel gegen die Erbsünde sah. Seine starke Betonung und Rechtfertigung der Kindertaufe resultiert bei ihm vor allem aus seiner Auseinandersetzung mit den die Erbsünde leugnenden Pelagianern.

⁴² IV Sent. d. 4 p. 2 a. 2 q. 1 resp. (IV, 112 b).

⁴³ IV Sent. d. 6 p. 2 a. 3 q. 1 resp. (IV, 156 b).

⁴⁴ D 868 ff.

Die Kindertaufe habe nur einen Sinn, so sagt Augustinus, wenn in dem unmündigen Kind auch etwas zu Tilgendes zu finden ist⁴⁵. Die Unmündigen sollen nicht von der Gnade des Sündennachlasses abgehalten werden, da es keinen anderen Weg zu Christus gibt⁴⁶.

Was nun Bonaventura betrifft, so ist die Berechtigung der Kindertaufe zu seiner Zeit kein Problem mehr; ihre Anwendung war schon nahezu tausend Jahre alt⁴⁷.

Bonaventura spricht zwar von der *fides aliena* als einer beim Taufvollzug des Kleinkindes notwendigen Größe, stellt aber die *Passio Christi* und die *virtus Sacramenti* in gleicher Weise daneben. "Drei Faktoren bereiten das Kleinkind zum Heil hin: erstens das Leiden Christi, zweitens der stellvertretende Glaube und drittens unmittelbar die Kraft des Sakraments an sich, die den Charakter einprägt, der seinerseits wieder zur Gnade disponiert"⁴⁸.

Hier ist die weiterentwickelte Lehre Augustins enthalten, der seine anfängliche Lehre vom stellvertretenden Glauben der Eltern und Paten durch die Ansicht verfestigte, daß nicht mehr allein auf Grund des Bekenntnisses der Eltern eine Wiedergeburt erfolge, sondern vermöge des Heiligen Geistes, der in der Kirche lebt⁴⁹.

Durch diese Akzentverschiebung von den Paten auf die Kirche als der Stellvertreterin schlechthin wurde das Problem der *fides aliena* eindeutig gelöst, indem nämlich überall die Taufe auf Grund ihres objektiv-dinglichen Wesens gültig gespendet wird, wo die von der Kirche gesetzten Normen eingehalten werden, wobei allerdings im Sinne Augustins und auch Bonaventuras betont werden muß,

⁴⁵ "Wozu wäre es nötig, das Kleinkind durch die Taufe dem Tode Christi gleichzuformen, wenn es nicht durch den Biß der Schlange schon ganz vergiftet wäre?" *De pecc. meritis et rem.* I, 32, 61 (PL 44, 145).

⁴⁶ *A. a. O.* I, 32, 62 (PL 44, 146).

⁴⁷ Über die Entstehung der Kindertaufe vgl. J. Jeremias, *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?*, 1949; ders., *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, 1958; K. Aland, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche*, 1961.

⁴⁸ "*Tria igitur sunt disponentia parvulum ad salutem: et primum est passio Christi, secundum fides aliena, tertium vero et immediatum est virtus Sacramenti, quae characterem imprimit, qui ad gratiam disponit*". *IV Sent. d. 4 p. 2 a. 2 q. 1* (IV, 112 b).

⁴⁹ *Ep.* 98, 2.

daß nicht die Setzung der Zeichen, also der Ritus an sich Ursache der Gnadenvermittlung ist, wohl aber, daß die objektive Setzung unter den gegebenen Vorschriften eine Gnadenmitteilung zur Folge hat.

Im strengen Sinn bedeutet dies nun, daß die *fides aliena* nicht an die *patrini* gebunden ist, sondern, daß jeder, der im Sinne der Kirche handelt, taufen kann. So spricht Bonaventura auch weniger von den *Paten*, als vielmehr von der Gesamtkirche, die für die noch nicht vorhandene *fides propria* eintritt⁵⁰, wobei hier unter *ecclesia universalis* der Glaube der Kirche und die auf Grund der Verdienste der Heiligen immanent wirkende Kraft des Heiligen Geistes zu verstehen ist.

Folgenden Gedankengang Bonaventuras können wir so nachskizzieren: an unterster Stelle steht die *virtus Sacramenti*, die für sich genommen, noch nichts bewirkt; erst durch den Vollzug in der *ecclesia universalis* wird dieser noch gebundene Gnadenstrom frei, die Kirche aber in ihrer Gesamtheit hat ihre begründende Ursache als Sakramentspenderin in der *Passio Christi*. Das Leiden Christi bildet somit den Gipfel dieses Gedankengebäudes, denn Christus allein ist als fleischgewordenes Wort der Mittler der Gnade⁵¹.

Wenn auch die Kinder erst im nachhinein zum rechten Glauben gelangen und ihn zu leben infolge der Taufe verpflichtet sind, so wird ihnen - gleichwie den Erwachsenen - eine Haltung, die zu den Tugenden befähigt, eingegossen⁵². Es ist jener *Habitus*, der in gleicher Weise jedem Taufempfänger eingegeben wird und der ihn zum Guten befähigt.

Der allgemein scholastischen Lehre von dem Vorrecht Gottes, Gnadengaben seinem Ermessen nach zu verteilen, schließt sich auch Bonaventura an⁵³. Was die Gnadenvermittlung von Kindern und Erwachsenen betrifft, so kann kein Unterschied festgestellt werden. Die Kleinkinder sind durch den Glauben der Kirche in gleicher Weise wie die Erwachsenen disponiert, wodurch für das Einfließen der Gnade kein Riegel vorhanden ist. Nur hinsichtlich des Wirksamwerdens liegt

50 "... necessaria est adulto *fides propria* et *poenitentia*, sed parvulo sufficit *aliena*, quae scilicet est in *universali Ecclesia*". Brev. p. 6 c. 7 (V, 272 b).

51 "... influitur nobis *gratia* per *Verbum incarnatum* et per *Verbum crucifixum*". De don. Spir. c. I n. 5 (V, 458 b).

52 IV Sent. d. 4 p. 2 a. 2 q. 2 (IV, 114 b).

53 Vgl. IV Sent. d. 4 p. 2 a. 2 q. 3 (IV, 115).

in der Weise eine Differenzierung vor, daß bei den Erwachsenen die Gnaden sofort wirksam werden können, während der Gnadenstrom der Kleinkinder zwar nicht als gebunden zu verstehen ist, so doch aber erst später zum vollen Effekt, d.h. zur Wirksamkeit gelangt.

c. Ergebnis und Ausblick auf die gegenwärtige Situation

Es wäre wohl ungerecht und von der Sache selbst her nicht zu vertreten, wollte man Bonaventuras Lehre über die Kindertaufe negativ bewerten. Dies würde einem Mißverstehen seines theologischen Ansatzes gleichkommen. Bonaventuras Aussagen über die Kindertaufe sind eingebettet von den traditionellen Lehraussagen seiner Zeit, in der Augustins Erbsündenlehre von bedeutendem Einfluß war. So darf nicht verwundern, daß das opus operatum in der Frage der Kindertaufe eine Aufwertung erfährt, während die fides aliena im Sinne eines Glaubens seitens der Eltern oder Paten weniger beachtet wird.

Wenngleich auch auf die patrini als die in Erziehung und Glaubensunterweisung Verantwortlichen hingewiesen wird, so geschieht doch der entscheidende Schritt beim Sakramentsvollzug selbst, der eben, objektiv-dinghaft getätigt, eine Entscheidung mit endgültigem Charakter setzt. Darin liegt der Unterschied zu der sich heute immer stärker verbreitenden Meinung, daß nicht der gültige und in der "regula ecclesiastica" vollzogene Akt allein ausschlaggebend ist, sondern im weitesten Sinn die Intention des Taufempfängers.

Das bedeutet für die Kindertaufe, daß sie nur dort gerechtfertigt zu sein scheint, wo die Gewähr für eine wirklich vorhandene fides aliena geboten wird.

Dieses Problem mutet zwar eher als eine Frage der pastoralen Praxis an, die Wirklichkeit hat aber vielfach gezeigt, wie leicht ein Theologumenon fragwürdig erscheint, wenn die Praxis die theologische Lehre negiert, d.h. wenn theologische Aussagen nicht auf die Situation des Gläubigen umsetzbar sind und nicht Fuß fassen können.

Andererseits kann nicht behauptet werden, daß Bonaventura die Intention des Sakramentsempfängers unterschätzt. Gerade bei der Erwachsenentaufe hebt Bonaventura die innere Gestimmtheit und das äußere Bekennen des Glaubens besonders hervor. Ohne Glauben wäre das Zustandekommen eines sakramentalen Aktes unvorstellbar.

Wie nach allgemeiner Lehre, so richtet sich auch nach Bonaventura die Taufe

primär gegen die Erbsünde⁵⁴. Diese Auffassung ist das entscheidende Argument für das Beibehalten der Kindertaufe. Die Erbsünde beraubt die Seele ihres Gnadenlebens und der zu allen Tugenden befähigenden Rechtheit und macht sie auf gewisse Weise zu jeder Art von Schuld geneigt; sie wird vererbt und stimmt das Kleinkind zur Begierde hin, den Erwachsenen macht sie in viel stärkerem Maße dafür anfällig⁵⁵.

Die nun in der Taufe erhaltene Gnade stellt die verlorengegangene Kindschaft Gottes wieder her, tilgt die Erbsünde, beläßt aber die concupiscentia.

Die heutige Diskussion um das Für und Wider der Kindertaufe kann nicht an einer Reflexion der Erbsünde vorbeigehen. Thesen wie: "Die traditionelle 'Erbsündenlehre' wird auch von den Gläubigen unserer Zeit nur noch mühsam geglaubt"⁵⁶ oder "Die traditionelle 'Erbsündenlehre' hat mehr Probleme geschaffen, als sie zu lösen vorgibt"⁵⁷ sind heute des öfteren zu lesen. Dies und ähnliche Thesen können als Zeichen eines schwierigen Verständnisses von Erbsünde und der damit verbundenen Problematik verstanden werden. So fordert L. Scheffczyk zu Recht, "von den Verkrustungen eines einseitig historisierenden Denkens, von einem überholten Weltbild und von einer naturalistisch-biologischen Auffassung, die weder dem geistigen Faktum der Sünde noch einer personalen Auffassung vom Menschen entspricht"⁵⁸, abzugehen. Eine gewisse Verlegenheit besteht wohl darin, daß ein Erbe keine verantwortliche Schuld erbringen und eine personale Schuld sich nicht vererben kann.

Wenn auch die kirchliche Lehräußerung nicht zu einer förmlichen Definition erklärt wurde, so steht doch als wichtigstes Moment fest, daß die Erbschuld nicht als persönliche Schuld und Sünde zu verstehen ist, sondern als schuldhafter Zustand unmittelbar der menschlichen Natur anhaftet und dem Menschen persönlich eigen ist⁵⁹.

⁵⁴ "Postremo, quoniam morbus noster, contra quem principaliter est baptismus, est originale peccatum ..." Brev. p. 6 c. 7 (V, 272 a).

⁵⁵ "... originale peccatum, quod animam privat vita gratiae et omnium virtutum rectitudine habilitante et pronam quodam modo reddit ad omne genus culpaе. et traducitur aliunde et parvulum facit concupiscibilem et adultum actu concupiscentem". Brev. p. 6 c. 7 (V, 272 ab).

⁵⁶ K.H. Weger, Theologie der Erbsünde, 9.

⁵⁷ U. Baumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, 87.

⁵⁸ L. Scheffczyk, Adams Sündenfall, in: WoWa (1965) 769.

⁵⁹ D 790; DS 1513.

Der Kern dieses Lehrsatzes "propagatione, non imitatione transfusum" muß entsprechend dem geistig-übernatürlichen Charakter der Erbsünde primär geistig und moralisch verstanden werden, obgleich die Zeugung als Voraussetzung für die "Vermittlung" betrachtet werden muß, aber eben nicht in dem Sinne, daß die Begierde Instrumentalursache für die Übertragung der Erbsünde sei.

Wenn ein vorpersonaler Schuldzustand gesetzt wird⁶⁰, so bedeutet dies, daß also der Schuldcharakter von einem persönlichen Akt nicht abgeleitet werden kann. Es liegt ein Gottabgewendetsein, eine Gottentfernung vor und zwar allein auf Grund des Menschseins.

Dies trifft dem Sinne nach die bonaventurianische Auffassung von einer Abwendung von Gott und der mangelnden Gerechtigkeit. Es kann nur dann von einer *aversio a Deo* gesprochen werden, wenn sich der Mensch nicht im Stande der Rechtheit, der Gerechtigkeit befindet.

Wird die menschliche Situation als Unheilssituation, die dem Menschen von Geburt an eigen ist, in dem genannten Sinn interpretiert, so kann dies durchaus als ein Argument für die Taufe der Kinder verstanden werden und zwar in der Weise, daß eben infolge des sakramentalen Taufgeschehens der sich in Gottesabgewandtheit befindliche Mensch in einen gottzugewandten heilshaften Zustand gestellt wird.

60

L. Scheffczyk, A. a. O. 774.

VI. Heilsbedeutung der Taufe

=====

1. Heilsnotwendigkeit der Taufe

Es ist ein Glaubenssatz der Kirche, daß die Taufe zum Heil notwendig ist¹. Die Frage nach der Notwendigkeit der Taufe berührt auch die Frage nach der Notwendigkeit der Kirche, im besonderen auch das Verständnis von Gnade.

Christus, der von Gott gesandte Heilsbringer und Gnadenvermittler, hat seine Kirche gegründet, damit der Mensch durch sie und in ihr zu seinem Ziel gelangen kann. Es scheint daher, daß nur der, welcher der Kirche Christi angehört, das Heil und somit seine Vollendung erreichen könne. Dieser Zugang wird dem rettungsbedürftigen Menschen durch die Taufe eröffnet, in der sichtbar wird, daß das Heil dem Entgegenkommen Gottes zu verdanken ist, daß es also keine menschliche Selbsterlösung gibt. Damit wird aber auch das Verständnis von Gnade angegangen. Wer die Notwendigkeit der Gnade leugnet, wird und muß auch die Notwendigkeit der Taufe bestreiten. Die schon erwähnte enge Beziehung zwischen Taufe und Kirche wird auch in Bonaventuras Schriften deutlich. So unerläßlich die Taufe für das Heil des einzelnen ist, so bezeichnend ist sie auch für die Gesamtkirche, deren Einheit durch die Taufe dokumentiert wird.

An mehreren Stellen hebt der Seraphische Lehrer die Heilsnotwendigkeit der Wassertaufe hervor². Sie ist es, welche die Wiederversöhnung mit Gott garantiert, den Menschen an göttlicher Gnade teilhaben läßt und die Einheit am mystischen Leibe in der sichtbaren Kirche Christi bewirkt.

Als die eine und einzige heilvermittelnde Taufe läßt die Wassertaufe die Einheit in der Kirche in exzellenter Weise sichtbar werden. In der Eucharistie erfährt diese universale Verbindung eine qualitative Verdichtung, indem der Gläubige der göttlichen Speisung teilhaftig wird; die unumgängliche Vorstufe dazu bildet jedoch die Taufe³. Mit der Taufe steht der Mensch somit in doppelter Weise am

¹ D 695 f.; D 791; D 861; D 868 ff.

² IV Sent. d. 4 p. 2 a. 1 q. 1 concl. (IV, 107a); IV Sent. d. 6 p. 2 a. 1 q. 2 concl. (IV, 151 b); II Sent. d. 30 a. 1 q. 2 concl. (II, 719, a); Serm. sel. 2 n. 19 (V, 544 a); vgl. Comm. Io. c. 3 u. 18-19 (VI, 280 b - 281 a); Brev. p. 6 c. 1 (V, 265 f.); Brev. p. 6 c. 7 (V, 271 f.).

³ "... propter Ecclesiae unitatem, quae est in baptismo quantum ad inchoationem, in eucharistia quantum ad consummationem ...". IV Sent. d. 8 p. 1 a. 1 q. 1 ad 2 (IV, 181 b).

Anfang. Einmal beginnt durch dieses Bad der Wiedergeburt ein neues, geistliches Leben, das den Getauften in die Gemeinschaft mit Christus hineinstellt, wodurch ihm der Zugang zu den Gnadenschätzen eröffnet wird; ferner steht der Mensch mit der Taufe am Beginn eines Lebens in der Kirche, indem er durch den sakramentalen Akt in die Heilsgemeinde des Herrn eingegliedert wird. Dieser ekklesiologische Aspekt wird an diesem ersten aller Sakramente besonders deutlich aufgezeigt. Der individuelle, zunächst auf das persönliche Heil des einzelnen abgestimmte Charakter wird überspannt und umgriffen von einem universalen Bogen der Verbundenheit. Die Taufe wird somit zum sichtbaren Zeichen der Einheit.

Wenn es auch noch andere "Taufarten" gibt, auf die im folgenden noch einzugehen ist, so beruht die vollkommene Einheit der Kirche doch auf der einen und einzigen Taufe⁴.

2. Heilsmöglichkeiten ohne die Wassertaufe

a. Die Bluttaufe (baptisma sanguinis)

Aus dem Vorausgegangenem wurde ersichtlich, daß die Wassertaufe der einzige vollkommene Weg zum Heil und zur Eingliederung in die eine Kirche ist.

Einen besonderen Heilsweg stellt nun das Martyrium dar, durch das auch eine Rechtfertigung wie bei der Wassertaufe zustande kommt. Durch das freiwillige und widerstandslose Hinnehmen eines gewaltsamen Todes nimmt der Mensch teil am Kreuzestode Christi.

Bonaventura bezeichnet nun die Bluttaufe nicht als Sakrament, da die drei konstituierenden Komponenten, auf die schon früher eingegangen wurde, nicht vorhanden seien⁵. So kann also hier von einer "res Sacramenti" nicht gespro-

⁴ "... unitas in Ecclesia, cuius unitatis perfectio fundamentum habet in uno baptismo". IV Sent. d. 5 dub. 5 resp. (IV, 132 b); ferner: "... cum sit unicum baptisma in Ecclesia...". IV Sent. d. 3 p. 1 a. 2 q. 2 ad 3 (IV, 72 b).

⁵ "Dicendum, quod sanguinis non est Sacramentum; quia deficiunt ei omnia, quae sunt de ratione Sacramenti, scilicet repraesentatio ex similitudine, significatio ex institutione, sanctificatio ex verbi prolatione"; IV Sent. d. 4 p. 2 a. 1 q. 3 concl. (IV, 110 a). Es sei hier auf den Cod. K (Florentinus VI; vgl. IV Sent. Prolegomena (IV, II b - III b)) verwiesen, der anstelle von de ratione Sacramenti setzt: de substantia Sacramenti, womit deutlich wird, daß unter Sakrament die volle Inhaltlichkeit des Sakraments zu verstehen ist.

chen werden, obwohl eine gewisse Wirksamkeit, die sich aus dem hohen Grad des Bekenntnisses und der "dignitas" der Bluttaufe ergibt, festgestellt werden kann.

Hinsichtlich dieser tauflichen Wirksamkeit gebühre der Wassertaufe extensive der Vorrang vor der Bluttaufe, die ihrerseits aber intensive den baptismus fluminis übertreffe⁶.

Beiden "Taufarten" kommt der Effekt zu, vom Bösen zu befreien und hinzuordnen zum Guten⁷, eine größere Auszeichnung sei aber dem baptismus sanguinis zuzusprechen⁸. Das Befreien a malo bedeutet also, daß die Bluttaufe von der Erbsünde und den entstandenen Sünden befreit.

Das Hingeordnetsein ad bonum bezieht sich bei der Bluttaufe auf die Glorie und die Vollendung, welche die Folgen des empfangenen Martyriums sind. Im Akt selbst wird somit die persönliche Rechtfertigung zuteil. Daher ist es auch verständlich, wenn von einer Charaktereinpprägung in die Seele nicht gesprochen werden kann⁹.

Die Nachfolge und das Bekenntnis des Leidens Christi vollzieht sich in der Bluttaufe ausdrucksvoller und vollkommener als in der Wassertaufe. Wird in jener der Tod mit Christus nur bezeichnet, so wird er hier empfangen¹⁰. Der Martyrer gelangt also in actu in innigste Gemeinschaft mit Christus.

Bezüglich jener durch den baptismus sanguinis zustande gekommenen Wirkkraft sagt der Seraphische Lehrer, daß sie ihren Ursprung in der passio Christi habe, da ansonsten kein Martyrium wirksam, d. h. heilbringend sein könnte¹¹.

⁶ "... baptismus sanguinis excedit intensive, sicut exceditur extensive".
IV Sent. d. 4 p. 2 a. 1 q. 2 concl. (IV, 109 a).

⁷ "Utriusque autem effectus, scilicet sanguinis et fluminis est et in liberando a malo et ordinando ad bonum". A. a. O. (IV, 108 b).

⁸ "Si tamen quaeras. quod magis praeceat, credo quod baptismus martyrii, ...". A. a. O. (IV, 109 a).

⁹ A. a. O. (IV, 109 a).

¹⁰ "Unde in baptismo aquae mors significatur, hic autem suscipitur"; IV Sent. d. 4 p. 2 a. 1 q. 2 ad 2 (IV, 109 b).

¹¹ "... quia baptismus martyrii efficaciam habet a passione Christi; nullum enim martyrium efficax est nisi per illam". A. a. O. (IV, 109 b).

Wenn auch das Martyrium die stärkste Verwirklichung der Lebensgemeinschaft mit Christus ist, so wird aus dem Vorausgegangenen deutlich, daß die Verdienste des Herrn der Ursprung aller Gnaden sind. Ohne die von Christus ausfließende und über alle Zeiten hinweggehende Gnade wäre jeder vom Menschen gesetzte Akt wirkungslos. Die Rechtfertigung vor Gott hat auch hier ihren letzten Grund in Christus selbst. Die Aussagen Bonaventuras tendieren eindeutig gegen jegliche Art von Selbsterlösung.

b. Die Begierdetaufe (baptisma flaminis)

Ein anderer Heilsweg, die Rechtfertigung vor Gott zu erlangen, wird durch die Begierdetaufe eröffnet, sofern der Empfang der Wassertaufe unmöglich ist.

Die Begierdetaufe ist insofern heilsnotwendig, da der Mensch, die Unmöglichkeit der Wassertaufe vorausgesetzt, nicht von der Sünde befreit wird und somit auch nicht zum Heil gelangen kann. Sie hat ihren Grund nicht in praecepto Christi, sondern in der Unfähigkeit des Menschen, sich selbst zu erlösen¹². Mit dem baptismus flaminis hat der Mensch sozusagen "eine letzte Chance" erhalten.

Nach Bonaventura steht unumgänglich fest, daß der normale Heilsweg über den baptismus aquae führt. Er bekräftigt aber des öfteren, daß bei mangelnder Möglichkeit, die Wassertaufe zu empfangen, und bei vorhandener Intention die Begierdetaufe vollkommen genüge¹³. Der Mensch wird von der Last der Erbsünde und auch von den sich zugezogenen Sünden befreit und kann somit in die Herrlichkeit Gottes eingehen.

Bei einem Vergleich von Wassertaufe und den beiden Ersatztaufen¹⁴ fällt auf,

12 "Dicendum, quod baptismus flaminis et baptismus fluminis uterque est necessarius ad salutem. Sed primus est necessarius, non quia sit in praecepto, sed quia sine illo nullus liberatur a peccato". IV Sent. d. 4 p. 2 a. 1 q. 1 concl. (IV, 107 a).

13 "Concedum est ergo, quod baptismus flaminis sine baptismo fluminis sufficit, dum tamen homo habeat voluntatem et praepediatur, ut ante mortem recipiat, praepediente necessitate...". IV Sent. d. 4 p. 2 a. 1 p. 1 concl. (IV, 107 b).

14 Über außersakramentale Rechtfertigungsmöglichkeiten vgl.: J. B. Bord, Justification sacramentelle et extrasacramentelle, in: NTh 52(1925) 213-227; 292-297; E. Neveut, Le désir des sacrements, in: RThom 61 (1936) 313-329; H. E. Schillebeeckx, Artikel "Begierdetaufe", in: LThK (21958) II, 112-115.

daß der Wille (die Intention) des Empfängers eine gewichtige Rolle spielt. Wenn auch nicht immer eigens hervorgehoben, so scheint es doch, daß gerade bei den nicht üblichen Taufarten die voluntas wichtigste Voraussetzung für einen wirksamen Empfang und so für das Zustandekommen eines Rechtfertigungsaktes sei. Dies erklärt sich daraus, daß sowohl der Blut- als auch der Begierdetaufe eine gewisse Eigenständigkeit einzuräumen ist, die aber - und das darf nicht übersehen werden - nur von der Wesensprägung und dem Kraftfeld der Sakramentstaufe (Wassertaufe) her zu bestimmen ist.

ZWEITER TEIL

=====

DIE LEHRE VON DER FIRMUNG

=====



I. Die Firmung als ein eigenständiges Sakrament

=====

Taufe und Firmung sind eng miteinander verbunden und aufeinander zugeordnet. Wenn auch in der Apostelgeschichte zwischen Wassertaufe und Geistmitteilung durch Handauflegung unterschieden wird, so wurden doch die beiden Sakramente durch die einsetzende Kindertaufe verbunden, wie dies in der Ostkirche noch heute geübt wird¹.

Im Westen ist im 12. Jahrhundert eine Entwicklung sichtbar, nach der die Firmung von der Taufe abgehoben wird, indem sie in den Jahren der Unterscheidung (zwischen dem 7. und dem 12. Lebensjahr) gespendet wird.

Bonaventura nennt im Breviloquium die Firmung ein Sakrament der Kämpfenden². Sie ist ein Sakrament der streitenden Gläubigen, d.h. durch diese unsichtbare Medizin soll der in der Taufe gelegte Glaube die Stärkung für das sichtbare Bekenntnis erhalten.

An anderer Stelle bringt das der Seraphische Lehrer so zum Ausdruck: "Die Taufe bezieht sich auf den erzeugten Glauben . . . , die Firmung auf den befestigten, wodurch die Starken von den Schwachen abge sondert werden wie die Kämpfer von jenen, die zum Kampf nicht geeignet sind"³.

Aus diesen Sätzen geht hervor, daß hier eindeutig die Erwachsenen angesprochen sind. Denn wie könnte einer für den Auftrag Christi streiten, wenn er nicht um dessen Inhalt weiß! Die Firmung geht in der Weise über die Taufe

¹ An Literatur sei verwiesen auf: H. Weisweiler, Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik, in: Scholastik 8 (1933) 481-523; J.B. Umberg, Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung, Freiburg 1920; F.J. Dölger, Das Sakrament der Firmung, Wien 1906; J. Lechner, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla, München 1925, 132-143; A. Adam, Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin, Freiburg 1958; Ders., Firmung und Seelsorge, Düsseldorf 1959; D.M. Koster, Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche, Münster 1948; B. Neunheuser, Taufe und Firmung (HDG IV/2), Freiburg 1956; O. Betz, Sakrament der Mündigkeit, München 1968.

² "... confirmatio (est) pugnantium". Brev. p. 6 c. 3 (V, 268 a).

³ "... baptismus respicit statum fidei genitae, ... confirmatio respicit statum fidei roboratae, in quo distinguitur populus fortis ab infirmis, sicut pugiles ab his qui ad pugnandum non sunt idonei"; Brev. p. 6 c. 6 (V, 271 a); vgl. IV Sent. d. 6 p. 1 q. 4 concl. (IV, 143 b).

hinaus, als sie an den bekennenden Glauben des einzelnen appelliert, an einen Glauben, der zwar beim Empfang der Taufe - wenn auch stellvertretend - schon vorhanden sein mußte, der aber gleichsam noch verhüllt und verborgen war. Durch die Geistmitteilung soll der Mensch befähigt werden, tiefer in die Glaubensgeheimnisse einzudringen, um so auch ein stärkeres Glaubensverständnis und eine stärkere Glaubensfestigkeit zu erlangen.

Wenn sich das Firmsakrament primär auf diese Geistmitteilung hinsichtlich eines zu stärkenden Glaubens bezieht, so kann ein Vergleich mit dem Taufsakrament nicht derart sein, daß eine Zäsur zwischen Taufe und Firmung - im Sinne einer einseitigen Zuordnung der Taufe auf Ostern und der Firmung auf Pfingsten - aufgebaut wird, vielmehr sind beide als Sakramente von Ostern und Pfingsten her zu interpretieren. Daher kann von einer Polarität von Taufe und Firmung nicht gesprochen werden.

Christus hat die Sakramente als Heilmittel für die menschliche Seele eingesetzt, die Vergegenwärtigung, bzw. die Verbindung zu Christus geschieht sowohl in der Kirche als auch im einzelnen Glied stets im Heiligen Geiste und auf keine andere Weise.

Wenn dieses verbindende Element zwischen Taufe und Firmung nicht außer acht gelassen wird, so dürfte eine Interpretation von Taufe und Firmung, nach der die Firmung ein Sakrament der Mündigen sei, kaum gewagt werden können. Denn der getaufte Christ ist, von der Kindertaufe abgesehen, durch seinen erzeugten Glauben und durch die Eingliederung in die Kirche schon mündiger Christ, d. h. er ist nach der Taufe in einer ganz besonderen Weise für sein Denken und Handeln verantwortlich.

Die Auffassung von der Firmung als dem Sakrament der Gnadenfülle durch den Heiligen Geist und dem Sakrament des geistlichen Kampfes ist in der Frühscholastik schon gut ausgeprägt. Der Gedanke der Stärke, des Kampfes, taucht des öfteren auf - manchmal in einer mehr oder weniger bilderreichen Sprache dargestellt -, wie etwa bei Petrus Lombardus⁴, Guido von Orchelles⁵ oder bei Wilhelm von Auvergne⁶.

⁴ "Virtus vero huius Sacramenti est donatio Spiritus sancti ad robur, qui in baptismo datus est ad remissionem". Sent. IV d. 7 c. 3 (785).

⁵ Tractatus de Sacramentis c. IV n. 51.

⁶ Tractatus de Sacramentis 426 bG - 427 aD.

Dieses Moment der inneren Stärkung einerseits und des äußeren Glaubensbekenntnisses andererseits stellt nach dem Seraphischen Lehrer das Wesentliche des Firmsakramentes dar⁷.

Die innere Stärkung bezieht sich vornehmlich auf die in allen Menschen vorhandenen Schwachheiten, die als Folgen der Erbsünde geblieben sind⁸, während das Glaubensbekenntnis, das "vollständig, angenehm und furchtlos"⁹ sein muß, den Christen zu einem Kämpfer macht, der sogar bis zum Martyrium bereit ist¹⁰.

Wenn in der Taufe der Auftrag zur Glaubensverkündigung schon immanent mitgegeben war, so wird dieser durch das Firmsakrament explizite gefordert. Daher ist verständlich, daß also in den ersten Jahrhunderten die beiden Sakramente Taufe und Firmung unmittelbar nacheinander gespendet wurden, damit das, was durch das Taufsakrament in der Seele eingepflanzt wurde, mittels der Firmung zur vollen Reife gelangt.

Hinsichtlich des Terminus "Firmung" kann bemerkt werden, daß bis in die beginnende Hochscholastik die Ausdrücke "manus impositio" (oder "manuum impositio") und "confirmatio" anzutreffen sind. Hugo von St. Viktor schrieb zwar schon zu seiner Zeit der "confirmatio" eine größere Verbreitung zu¹¹, Bonaventura verwendet im Sentenzenkommentar beide Ausdrücke synonym¹², im Breviloquium spricht er nur mehr von "confirmatio"¹³.

⁷ "... in hoc Sacramento datur gratia ad robur fidei quantum ad confirmationem in corde et quantum ad confessionem liberam in ore ..." IV Sent. d.7 a.1 q.1 ad 1. q. incid. (IV, 164 b).

⁸ Vgl. Brev. p. 6 c. 3 (V, 267 a).

⁹ "... est confessio integra, placida et intrepida...". Brev. p. 6 c. 8 (V, 273 a).

¹⁰ "confirmatio et unctio, ubi significatur gratia Spiritus sancti, secundum quam inungitur quis in pugilem, ut pro Christo audeat mori, et in regem, ut in regnum caelorum possit introire tamquam in suum". IV Sent. d. 23 a.1 q.2 concl. (IV, 591 b); vgl. Brev. p. 6 c. 8 (V, 272 b).

¹¹ Vgl. De sacram. II p. 7 c. 2 (PL 176, 459 f.).

¹² "... hoc est confirmatio sive manuum imposito". IV Sent. d. 22 a. 3 q. 1 ad q. inc. 1 (IV, 583 b).

¹³ Brev. p. 6 c. 8 (V, 272 f.).

II. Das äußere Zeichen der Firmung

=====

1. Der Chrisam als materia remota

Obwohl in der Heiligen Schrift¹⁴ nichts über eine körperlich-sichtbare Materie zu finden ist, bestand in der Hochscholastik hinsichtlich der konkreten Materien kein Zweifel.

"Die Materie besteht aus Chrisam, einer Mischung aus Olivenöl und Balsam", sagt Bonaventura im Breviloquium¹⁵. Die Spendung der Sakramente sei deshalb an eine Materie gebunden, damit durch die entstehende Sinnbildlichkeit die dem Sakrament innewohnende Kraft zur Darstellung komme¹⁶.

Wenn Bonaventura als weitere Begründung für eine körperlich-sichtbare Materie gebundene Gnadenvermittlung angibt, der Mensch solle seine Hoffnung nicht auf Menschen setzen müssen¹⁷, so berührt er mit diesem Gedanken die Heilsicherheit, die es als vornehmstes Gebot bei der Sakramentspendung einzuhalten und dementsprechend abzusichern gilt. Richtungsweisend für das Beibehalten von Chrisam als Materie waren die Darlegungen in der Frühscholastik, vor allem jene von Hugo von St. Viktor. Seine Interpretation der aus zwei Flüssigkeiten zusammengesetzten Firmmaterie als einer Symbolisierung der überströmenden Gnadenfülle¹⁸ war Grundlage aller späteren Deutungen. Das Öl symbolisiere das gute Gewissen, im weiteren den Frieden mit Gott, während der Balsam Zeichen des guten Rufes sei. Das Öl bezieht sich somit mehr auf das innere Wirkungsfeld im Menschen, während der Balsam gleichsam als Antipode das äußere sichtbare Wirken des Menschen darstellt.

In ähnlicher Weise versteht auch der Seraphische Lehrer die aus zwei Teilen bestehende Mischung, wenn er sagt, die beiden Faktoren würden auf die doppel-

¹⁴ Vgl. Apg. 8, 17.

¹⁵ "Requiritur etiam chrisma, quod conficitur ex oleo olivarum et balsamo...". Brev. p. 6 c. 8 (V, 272 b); vgl. IV Sent. d. 7 a. 1 q. 2 (IV, 166 f.).

¹⁶ Vgl. IV Sent. d. 7 a. 1 q. 2 fund. 1 (IV, 166 a).

¹⁷ A. a. O. fund. 2 (IV, 166 a); vgl. IV Sent. d. 5 a. 3 q. 1 concl. (IV, 128 a).

¹⁸ "... et propter abundantiam gratiae duo liquores mixtos habet: oleum scilicet et balsamum. Oleum conscientiae, balsamum famae... Olem intus ad pacem eum Deo; balsamum foris ad exemplum cum proximo". De sacram. II p. 15 c. 1 (PL 176, 577).

te Aufgabe der Firmung hinweisen, auf die innere Stärkung des Menschen einerseits und auf das äußere Glaubensbekenntnis andererseits¹⁹. Es zeigt sich auch hier diese Polarität zwischen innen und außen, dargestellt und symbolisiert in der Materie, die somit einen tieferen Sinn zu dem durch sie vermittelnden Geschehen erfährt.

2. Die Stirnsalbung mit dem Zeichen des Kreuzes und die Handauflegung als die für das Zustandekommen des Sakraments wesentlich konstituierenden Elemente

Da man die Firmung als ein Sakrament des Bekenntnisses und des geistlichen Kampfes bezeichnen kann, muß der Mensch an einer der Bedeutung und Würde entsprechenden Stelle "gezeichnet" werden²⁰. Die Stirne biete sich nun als der hervorragende Teil des Antlitzes an, weil sich auf ihr am meisten Furcht und Scham abzeichne. Um alle diese Angst, Verstörtheit und Verschämtheit, die dem Menschen infolge der Erbsünde anhängen, zu bannen, wird die Firmung auf die Stirn gespendet.

Die Bevorzugung der Stirn anstelle des Herzens geschieht in der Anlehnung an Röm 10, 10, wo es heißt: Denn aus dem Herzen kommt der Glaube, der zur Gerechtigkeit führt, und aus dem Munde das Bekenntnis zum Heile. Ein weiteres Charakteristikum zum auffordernden Bekenntnis ist die im Zeichen des Kreuzes vollzogene Salbung. Dieses Bezeichnen im Kreuz hat bei Bonaventura einen besonders hohen Stellenwert, wird dadurch doch die enge Bindung zwischen Zeichnendem und Gezeichnetem deutlich. Das Kreuz erinnert den dieses Mal Tragenden nicht nur stets an seinen Auftrag, Streiter und Kämpfer Christi zu sein, sondern es weist auch auf das Kreuz von Golgatha, dem Mittelpunkt der passio Christi.

¹⁹ IV Sent. d. 7 a. 1 q. 2 ad 2 (IV, 167 a).

²⁰ "Dicendum, quod pars dignior quantum ad virtutem et operationem est cor, sed tamen occulta est et latet interius. Inter partes vero, quae se offerunt sensibus nostris, caput est dignius, et in capite facie, sed magis in fronte, quia ibi est sedes verecundiae. Unde quia hoc Sacramentum contra confusum et verecundiam confitendi nomen Christi, quae linguam contrahit, ne aperte dicat, debet hoc Sacramentum in fronte dari. Frons quidem pars est faciei eminentior". IV Sent. d. 7 dub. 4 resp. (IV, 177 a). Vgl. Brev. p. 6 c. 8 (V, 273 ab).

So wie Christus größte Schmach und Erniedrigung erfahren hat, so muß der mit dem Zeichen des Kreuzes Gefirmte für Christus im Bekenntnis bereit sein²¹, weder Schmach noch Schande zu fürchten, so wie der hl. Andreas, den der Seraphische Lehrer zitiert: "Wenn ich mich der Schmach des Kreuzes schämte, würde ich seine Herrlichkeit nicht verkünden"²². Bezeichnend, daß Bonaventura diesen Satz zum Schluß seiner Darlegungen über die Firmung im Breviloquium bringt.

Die Sakramente sind primär als Heilmittel für die menschliche Seele geschaffen. Am dichtesten wird dies im Taufsakrament dargetan, durch das der Mensch wieder mit Gott rekonziliert wird. Auch in der Firmung wird der Seele ein weiteres Heilmittel gegen ihre eigenen Unvollkommenheiten und Schwachheiten verliehen, etwas Neues kommt jedoch hinzu: eine nach außen sich richtende Verpflichtung, nämlich das Bekenntnis zu der "crux" und der "confessio nominis Christi". Crux und confessio stehen in enger Verbindung zueinander. Beide bedingen sich gegenseitig. Das mit Chrisam aufgetragene Kreuz symbolisiert das innerlich gesprochene Ja zu dem Auftrag Christi, zum Namen Christi. Mit dem Gefirmtsein auf den Namen Christi wird - ähnlich wie bei der Taufe - nicht ein nominelles Besiegeltsein bestätigt, vielmehr wird durch diese Bezeichnung das ganze menschliche Verfaßtsein, die ganze Existenz mitangesprochen und getroffen.

Auf die Frage nun, wann das Firmsakrament zustande kommt, gibt die Stelle im Breviloquium Antwort, wo es heißt, daß zur Vertreibung von Furcht und Scham "sowohl die machtvolle Hand zur Stärkung aufgelegt als auch der Stirne das Kreuz aufgeprägt wird"²³.

Es scheint sich hier um zwei äußerlich verschiedene, nicht identische "Riten" zu handeln, so daß Bonaventura also unter "Handauflegung" nicht nur die Berührung der Stirn mit dem salbenden Daumen gemeint haben dürfte. Das sicht-

²¹ "... crux fronti imprimitur, ut non erubescat eam publice confiteri nec formidet, quantamcumque poenam vel ignominiam sustinere, tanquam verus pugil unctus ad proelium et tanquam miles strenuus, ferens in fronte regis sui signum et crucis eius triumphale vexillum ...". Brev. p. 6 c. 8 (V, 273 b).

²² "... sanctus dicebat Andreas: 'Ego, si crucis ignominiam expavescerem, crucis gloriam non praedicarem' ". Brev. p. 6 c. 8 (V, 273 b); vgl. Serm. 1 de Andreae Ap. (IX, 464 a).

²³ "... ideo ad nomen verecundiam et formidinem propulsandam et manus potestativa imponitur, quae confirmet, et crux fronti imprimitur ...". Brev. p. 6 c. 8 (V, 273 b).

bare Handauflegen wird so zum Zeichen der Besiegelung mit dem Heiligen Geist und zum Zeichen der Unterwerfung. Da die Firmung Furcht und Scham vertreiben soll, wird mit der Handauflegung der zu Firmende zum Streiter Christi "geschlagen". Mit der Handauflegung nimmt dieser den Auftrag Christi an, unerschrocken und ohne Scheu seinen Glauben in der Welt zu bekennen.

III. Der Heilsgehalt der Firmung

=====

1. Die Bedeutung des Firmcharakters und sein Verhältnis zum Taufcharakter

Da die Taufe das Eingangstor zum sakramentalen Leben des Menschen bildet, mag nicht verwundern, daß der Taufcharakter - die "Herzmitte" des Sakraments - allgemein als Fundament bezeichnet wird und an erster Stelle im Vergleich zu den anderen Charakteren der Firmung und der Weihe genannt wird.

Dieses unsichtbare und unauslöschliche "Etwas", das den Charakter ausmacht und das den genannten drei Sakramenten beim Empfang eingeprägt wird, muß auf Grund der qualitativ-seinsmäßigen Struktur jener Sakramente verschieden sein, da man ansonsten nicht von verschiedenen Charakteren sprechen könnte.

Andererseits drängt sich auch der Gedanke auf, daß ein verbindendes Moment, ein gemeinsames Charakteristikum unter diesen drei Charakteren vorhanden sein muß, will der Satz von der Unauslöschlichkeit nicht an Substanz verlieren.

Nach der Summa Halensis beinhaltet der sakramentale Charakter vor allem ein *signum dispositivum* für die Wirkungen der Gnade, ein *signum configurativum*, das eine Verähnlichung mit der Trinität bzw. mit Christus bewirkt, und ein *signum distinctivum*, das die drei "status fidei" (*genitae, roboratae et multiplicatae*) begründet²⁴.

Diese Grundgedanken der Summa Halensis werden von Bonaventura übernommen; besonders das Breviloquium zeigt dies, wo er die Bedeutung des sakramentalen Charakters als *signum distinctivum* zur Begründung der drei Glaubensstände, bzw. der hierarchischen Stufen hervorhebt. "Jene Sakramente aber, welche sich auf die kirchlichen Rangstufen und auf bestimmte Stände im Glaubensleben beziehen, müssen neben den heilenden Wirkungen auch gewisse bleibende vermitteln

²⁴ IV q. 19 m. 1 a. 2; ebd. m. 7.

und zwar zur festen und ständigen Unterscheidung der Grade und Stände der Kirche. Das kann aber nicht durch natürliche Gaben, auch nicht durch die heiligmachende Gnade geschehen; vielmehr muß dies durch Zeichen an einer unvergänglichen Substanz geschehen, die der unvergänglichen Seele, durch das unversehrbare Prinzip unvernichtbar, unauslöschbar und gnadenhaft zur Verähnlichung eingeprägt werden; und sie werden Charaktere genannt"²⁵.

Durch die eingeprägten Charaktere wird eine bleibende und sichere Abstufung unter den Sakramenten gewährleistet, aber auch eine hierarchische Ordnung innerhalb der Kirche, ohne die Kirche nicht denkbar wäre. Der Kirche im allgemeinen und den Sakramenten im besonderen muß diese immanente Rangordnung zugesprochen werden, sollen nicht die von Christus gestifteten Heilmittel für das Leben der Gläubigen mißverstanden werden.

Die Verähnlichung (*conformatitas*) mit Christus vollzieht sich im Glaubensleben nicht in einem einzelnen punktuellen Akt, sondern geschieht in einem abgestuften, sich mehr und mehr vervollkommnenden Prozeß, der in der ewigen Anschauung, dem letzten Ziel der menschlichen Seele, seine höchste Vollendung erfährt.

Diese Verähnlichung mit Christus kann nach der Meinung des Seraphischen Lehrers nur über die sakramentalen Charaktere, die den Weg dazu eröffnen, stattfinden. Bei der Behandlung des Weihecharakters kommt dies deutlich zum Ausdruck. Christus selbst habe ein dreifaches Amt besessen; er sei nämlich Diener im Handeln, Kämpfer im Leid und Erlöser im Tod gewesen. Daher gebe es nur drei Sakramente, in denen sich eine Charaktereinprägung ereignet und durch die der Mensch mit Christus in seinem dreifachen Amt verähnlicht wird: "Die Taufe verähnlicht mit dem sterbenden und erlösenden Christus, weshalb der Mensch in den Tod mitbegraben wird; die Firmung verähnlicht mit dem lei-

25

"Sacramenta vero illa, quae respiciunt gradus hierarchicos et status fidei determinatos, necesse est, quod praeter effectus remediantes aliquos effectus tribuant permanentes ad graduum et statuum Ecclesiae distinctionem fixam et stabilem. Et quoniam hoc non potest fieri data naturalia, vel per dona gratuita gratum facientia; necesse est, quod fiat per aliqua signa substantiae incorruptibili, scilicet animae incorruptibili, a principio incorruptibili secundum conformitatem ad incorruptibile indelebiter et gratis impressa, quae characteres appellantur"; Brev. p. 6 c. 6 (V, 271 a).

denden und dem kämpfenden, weshalb das Zeichen des Kreuzes auf die Stirne eingedrückt wird; der Ordo schließlich verähnlicht mit dem dienenden und handelnden Christus"²⁶.

Die Verschiedenheit der drei Charaktere stellt Bonaventura deutlich heraus. Was nun den Firmcharakter vom Taufcharakter abhebt, führt der Seraphische Lehrer mit dem Hinweis auf die Verschiedenheit der beiderseitigen Aufgaben als *signa distinctiva et dispositiva ad gratiam* deutlich vor Augen. Zwar kann man einen Getauften auch als einen Kämpfer Christi bezeichnen, da ihn das Ja zu Christus verpflichtet; dem Gefirmten aber kommt dieser Name in einer hervorgehobenen Weise zu, weil er diesem besonderen Glaubensstand der tapferen Kämpfer angehört. Ferner disponiert der in der Firmung eingeprägte Charakter zu einem weiteren Gnadeneffekt im Vergleich zum Taufcharakter, nämlich nicht nur zur inneren Gläubigkeit, sondern auch zum äußeren Glaubensbekenntnis. Weil mit der Firmung ein anderer Glaubensstand begründet wird, gibt es auch einen anderen Charakter, da ja auch im äußeren Zeichen die Verschiedenheit der Sakramente zum Vorschein kommt²⁷.

Hinsichtlich der Differenzierung von Tauf- und Firmcharakter führt Bonaventura noch einen Gesichtspunkt an, der das gegenseitige Zugeordnetsein verdeutlicht. Übereinstimmend wurde gelehrt, daß die Taufe (damit ist der Taufcharakter eingeschlossen) unabdingbare Voraussetzung der Firmung, bzw. des Firmcharakters sei²⁸.

²⁶ Der Text im Zusammenhang: "*Vel dicendum, quod magis proprie configurat tale signaculum Christo; unde cum Christus triplex habuerit officium, scilicet ministri in agendo, pugilis in patiando, redemptoris in moriendo; triplex fuit Sacramentorum, secundum quod homo Christo configuratur his tribus modis; unde tantum triplex est Sacramentum, in quo fit characteris impressio. Nam baptismus configurat morienti et redimenti, unde conspiciatur homo in mortem; confirmatio configurat patienti et pugnanti, ideo signum crucis fit in fronte; sed ordo configurat ministranti et operanti...*". IV Sent. d. 24 p. 2 a. 1 ad 2 (IV, 622 b).

²⁷ "*Quamvis eum omnis Christianus sit Christi pugil, tamen ex gratia in alio et alio statu dicitur Christianus et pugil; et secundum alium et alium actum, scilicet confessionem exteriorem et credulitatem interiorem. Et quia secundum aliud distinguit character et ad alium actum gratiae disponit, ideo non superfluit; et cum alius sit status fidei, et character statum respiciat, quamvis fides sit eadem; character est alius sicut signum*". IV Sent. d. 7 a. 3 q. 1 ad 5 (IV, 173 b); vgl. IV Sent. d. 6 p. 1 a. u. q. 4 ad q. incid. 1 (IV, 143 b); Brev. p. 6 c. 6 (V, 271 a).

²⁸ Vgl. Albert: Sent. IV d. 6 a. 6 ad q. (IXXX, 133 b); ferner Summa Halensis: IV q. 28 m. 2 a. 2; ebenso q. 27 m. 1.

Der Seraphische Lehrer begründet dies damit, daß durch den Taufcharakter der Glauben erst vermittelt wird, während die anderen Charaktere Grundlage für bestimmte Stände innerhalb des Glaubenslebens bilden²⁹. Ähnlich äußert er sich an anderer Stelle, wo er sagt, daß die durch den Taufcharakter zustande gekommene Unterscheidung des "Volkes vom Nichtvolk" den Differenzierungen in andere Glaubensstände vorangestellt werden müsse. Notwendigerweise gehe daher der Taufcharakter den anderen Charakteren voraus³⁰. Taufcharakter und Firmcharakter verhalten sich demnach wie Glaubensgrundlegung und Glaubensfestigung, wie Glaubensbeginn und Glaubenserfüllung. Die Taufe gibt den Anfang und die Firmung die Vollendung des Glaubens. Die Vereinigung des Getauften mit Christus wird durch die Firmung tiefer gefördert, gestärkt und bekräftigt. Wenn der Seraphische Lehrer sagt, die Taufe sei Fundament der anderen Sakramente, ohne Fundament aber kein Bau errichtet werden kann, daher der Taufcharakter den anderen vorausgehen müsse³¹, so zwingt der Vergleich dazu, daß bei diesem Bau das Fundament einen weiteren Aufbau erfährt. Denn nur mit dem Fundament allein würde die hierarchische Ordnung nicht erfüllt werden.

2. Die Nichtwiederholbarkeit der Firmung

In der Frühscholastik war es allgemeine Lehre, daß die Firmung nicht wiederholt werden kann³². Petrus Lombardus³³ beruft sich in seiner Argumentation auf Augustinus, nach dem Taufe und Ordo nicht wiederholt werden dürften, da bei der Spendung eine gewisse Konsekration vorhanden sei³⁴. Nach der Meinung des Lombarden sei dies auch von der Firmung zu sagen, da - sich auf Augustinus stützend³⁵ - keinem Sakrament Unrecht geschehen dürfe.

Bonaventura sieht in der Mitteilung des sakramentalen Charakters den wichtig-

²⁹ "Quomodo autem character baptismalis fundamentum sit, patet: quia ille respicit fidem sive inchoationem fidei, et alii respiciunt statum fidei; et sicut se habet fides ad statum . . .". IV Sent. d. 7 a. 3 q. 3 concl. (IV, 175 b).

³⁰ "Et quia distinctio populi a non-populi praecedat alias distinctiones; ideo baptismalis character praecedat alios de necessitate". IV Sent. d. 6 p. 1 a. 1 q. 4 ad q. incid. 1 (IV, 143 b); vgl. Brev. p. 6 c. 6 (V, 271).

³¹ IV Sent. d. 24 p. 2 a. 1 q. 3 ad 1 (IV, 626 ab).

³² Z. B. Hugo von St. Viktor, De sacram. II p. 7 c. 5 (PL 176, 461 f.); "De sacramento impositionis manus definitum est, ut nulla ratione iteretur sicut nec baptismus; et si forte id factum fuerit gravi poenitentia est plectendum".

³³ Sent. IV d. 7 c. 5 (787).

³⁴ Contra Epist. Parmeniani, II c. 13 n. 28 (PL 43, 70).

³⁵ De baptismo contra Donatum I c. 1 n. 2 (PL 43, 109).

sten Grund für eine Nichtwiederholbarkeit der Firmung. Da jener, wie schon früher aufgezeigt, unauslöschlich der Seele eingeprägt ist, würde eine Wiederholung im Widerspruch zu dieser Dauerwirkung des Charakters stehen. Wenn die Charaktere bestimmte und feststehende Glaubensstände in der Kirche begründen sollen, müssen sie unzerstörbar sein. Der Seraphische Lehrer sieht im sakramentalen Charakter deshalb die Ursache für die Nichtwiederholbarkeit des betreffenden Sakraments, weil der Charakter den dauernden und bleibenden Effekt des Sakraments bedeute. Die sakramentale Wirkung in den betreffenden drei Sakramenten, die von beständiger Dauer ist, muß als allgemeiner Grund für die Nichtwiederholbarkeit der Sakramente angesehen werden³⁶. Es kann also weder eine Wiederholung der Charaktere noch eine Wiederholung der mit diesen Charakteren ausgestatteten Sakramente in Frage kommen³⁷. Auf Grund der hohen Würde, die also diesen Sakramenten zukommt, müßte jegliches Wiederholen wegen der dem Sakrament zugefügten Schmähung schwer bestraft werden³⁸.

Aber nicht nur des Sakraments als solchem wegen muß ein Mißbrauch verhindert werden, sondern auch deshalb, weil die Integrität der göttlichen Gnadenmittel über jede menschliche Verunehrung gestellt werden muß.

Wenn auch der Nichtempfang der Firmung die absolute Heilsnotwendigkeit, wie sie bei der Taufe gefordert ist, nicht berührt, so gefährdet der Mensch durch die Verachtung dieses Sakraments sein persönliches Heil, weil er zerstörend in die von Gott gewollte und geplante Heilsgeschichte eingreift und sich selber über die von Gott geschenkten gnadenhaften Arzneimittel stellt. Das Heil wird weiter auch gefährdet, weil sich der Mensch gegen die Kirche auflehnt, die Hüterin und Verwalterin der Gnadenmittel ist und Sorge für die Einhaltung und Erfüllung der Ordnung trägt. Wegen der hohen Bedeutung und Würde der Sakramente kann die Annahme oder Ablehnung nicht menschlicher Willkür überlassen werden, da die Integrität der sakramentalen Heilmittel durch die individuelle "Nutzanwendung" Schaden leiden würde.

36 "... generalis ratio, quare Sacramentum non debet iterari, est, quia effectus eius est perpetuus, cui non iteratur. Unde characteris impressio non est generalis ratio, sed potius effectus perpetuatio". IV Sent. d. 23 a. 2 q. 4 concl. (IV, 600 b - 601 a).

37 Brev. p. 6 c. 6 (V, 271 a-b); IV Sent. d. 6 p. 1 a. 1 q. 6 concl. (IV, 146 a-b).

38 "nec Sacramenta tria praedicta, quae hos (sc. characteres) imprimunt, ex causa aliqua iterantur, et gravis de facto iterantibus debet poena imponi propter divini contumeliam Sacramenti"; Brev. p. 6 c. 6 (V, 271 b).

3. Das verbum vocale

Auf Grund der allgemein überkommenen Ansicht, daß zum Element auch das Wort für die Integrität eines Sakraments hinzukommen muß, hat nach Bonaventura die aus bestimmten Worten bestehende Firmungsform folgendermaßen zu lauten: "Signo te signo crucis, confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen"³⁹.

Über den Wortlaut gab es im allgemeinen keinen Zweifel. So deutet Petrus Lombardus bezüglich der Firmungsform an, daß sie bekannt sei und aus den Worten bestehe, die der Bischof bei der Stirnsalbung mit Chrisam spreche⁴⁰. Albert der Große⁴¹ und Thomas⁴² tragen ebenfalls die schon zitierte Form Bonaventuras vor, die von beiden als die allgemein übliche bezeichnet wird.

Durch die Firmung wird dem Menschen der Heilige Geist zur Stärkung im geistlichen Kampf verliehen. Von dem mit dem Heiligen Geist Gestärkten wird daher auch das dem Wesen des Sakraments entsprechende Bekenntnis gefordert. Und dieses Bekenntnis muß vollständig sein, d. h. es muß die wichtigsten Glaubenswahrheiten beinhalten, um auch entsprechend für die Glaubensverkündigung und den Glaubenskampf gerüstet zu sein. Der Glaube an Christus verlangt das Bekenntnis, daß Christus als wahrer Mensch für Menschen gekreuzigt wurde, daß er als wahrer Sohn Gottes Fleisch angenommen hat und daß er in der Trinität dem Vater und dem Heiligen Geist in allem wesensgleich ist. "Daher wird in der mündlichen Form nicht der Akt der Firmung, sondern auch das Bezeichnen im Kreuzzeichen und der Name der heiligsten Dreifaltigkeit ausgedrückt"⁴³.

³⁹ Brev. p. 6 c. 8 (V, 272 b).

⁴⁰ IV Sent. d. 7 c. 1 (785).

⁴¹ Sent. IV d. 7 a. 2 (XXX, 151 a).

⁴² S. th. III q. 72 a. 4; Sent. IV d. 7 q. 1 a. 3 qe. 1 n. 83.

⁴³ "ergo, quoniam confessio haec debet esse integra; et integritas confessionis non est, nisi quis confiteatur Christum verum hominum pro hominibus crucifixum, eundemque verum Dei Filium incarnatum, in Trinitate Patri et Spiritui sancto per omnia coaequalem: hinc est, quod in forma vocali non tantum fit expressio actus confirmandi, verum etiam ipsius signi crucis et nominis beatissimae Trinitatis". Brev. p. 6 c. 8 (V, 273 a).

Diese Begründung des Seraphischen Lehrers zeigt deutlich, daß zwar die Firmung auch zur persönlichen Heilsstärkung beiträgt, die überaus starke Betonung der confessio weist aber unübersehbar auf den äußeren Bereich, der bei diesem Sakrament von besonderer Bedeutung zu sein scheint. Der Bekenntnischarakter wird auch dadurch vom persönlichen heilshaften Bezug abgehoben, daß das "Consigno te signo crucis" an erster Stelle in der dreiteiligen Formel steht.

Der am Kreuz bekennende, leidende und sich opfernde Christus ist es, auf den der zu Firmende vereidigt wird. In der Nennung der crux sind zwei Momente enthalten, die für das zukünftige Leben des Christen von Bedeutung sind; einmal die Erinnerung an die Passion Christi, von der die ganze res Sacramenti ausstrahlt, zum anderen aber auch eine verpflichtende Komponente, die den Menschen mittels der verliehenen Kraft zum Bekenntnis seines Glaubens herausfordert.

Auf Grund dieser Überlegung wirkt der zweite Teil der Firmformel geradezu selbstverständlich, wenn es heißt: confirmo te chrismate salutis, da das bedingungslose Sich-dem-Kreuze-Unterwerfen aus sich heraus zum Heile dient. Eher könnte dieser Teil der forma als Bekräftigung und Zusicherung für den zum "Engagement" bereiten Christen verstanden werden.

4. Die gratia confirmationis als Folge der in der Taufe grundgelegten Gnade

Neben der Einprägung des Firmcharakters, den man als die unmittelbare Wirkung des Sakraments bezeichnen kann, muß in der Firmung auch eine Gnade verliehen werden, da ja allen Sakramenten die Aufgabe zuzusprechen ist, als Heilmittel gegen die menschlichen Schwachheiten zu wirken. Was die Existenz der Firmgnade betrifft, so herrscht nach Bonaventura Übereinstimmung bei allen Theologen⁴⁴.

⁴⁴ "Dicendum, quod, sicut innuit Rabanus, et Magister dicit, et communiter concordant doctores, confirmatio dat gratiam facientem". IV Sent. d. 7 a. 2 q. 1 concl. (IV, 169 a); vgl. Brev. p. 6 c. 8 (V, 273 a). Vgl. ferner: Rhabanus, 1. I de institutione clericorum c. 30; Petrus Lombardus IV Sent. d. 7 c. 3 (785); Summa Halensis IV q. 26 m. 1 a. 2; Albert d. Gr. Sent. IV d. 7 a. 5 q. 1 arg. 3 (IXXX, 160); Thomas Sent. IV d. 7 q. 2 a. 2 qc. 1 n. 132.

Dies kann wohl auch als der Grund dafür angesehen werden, daß Bonaventura im Breviloquium nicht mit jener Ausführlichkeit wie im Sentenzenkommentar auf Erörterungen über die Beschaffenheit der gratia gratum faciens eingeht.

In der Taufe und Firmung wird Gnade empfangen⁴⁵, die in den beiden Sakramenten hinsichtlich ihrer unterschiedlichen Aufgaben verschieden ist. Mit dem Empfang der Firmung wird nicht ein neuer Gnadenstand hergestellt, sondern die in der Taufe schon empfangene Gnade vermehrt; diese vermehrende Gnade ist heiligmachende Gnade⁴⁶. So wird nicht jene neue, mit Gott rekonzilierende Gnade wie bei dem Tauf- oder Bußsakrament verliehen, sondern eine Vermehrung und Stärkung der schon grundgelegten Gnade mitgeteilt⁴⁷.

Die in der Firmung empfangene Gnade ist ihrer Beschaffenheit nach gleichwesentlich der Taufgnade; der Effekt, d. h. ihr Ausstrahlungsfeld ist voneinander verschieden⁴⁸. Die "essentia" ist also bei beiden Taufgnaden qualitativ gleich, nicht aber der spezielle Effekt, der sich bei der Taufe gegen die Erbsünde, bei der Firmung aber gegen den Kleinmut und die Schwachheit im Glauben richtet.

Wenn Bonaventura sagt, die Firmgnade lege die Taufgnade zugrunde⁴⁹, so zeigt dies eindeutig, daß ohne die in der Taufe empfangene Rechtfertigung

⁴⁵ Vgl. P. V. Natalini, *De natura gratiae sacramentalis iuxta S. Bonaventuram*, Rom 1961; Ders., "Sacramenta diversa non possunt in eundem effectum convenire", in: *Ant* 38 (1963) 145-161.

⁴⁶ "... dicendum, quod gratia augmentans utique gratum faciens est, ...". IV Sent. d. 7 a. 2 q. 1 ad 2 (IV, 169 b).

⁴⁷ "... notandum, quod gratia gratum faciens dupliciter dicitur: aut gratum faciens de non grato, et talis est gratia baptismalis et poenitentialis; aut magis gratum faciens de iam grato; et talis est gratia confirmationis, quae gratiam acceptam ampliat et confirmat." IV Sent. d. 7 a. 2 q. 1 concl. (IV, 169 ab).

⁴⁸ "... sic in sacramentali etiam gratia et est gratia gratum faciens et effectus specialis, quem habet virtute Sacramenti. Et in quantum gratum faciens, una est, sed ratione effectuum distinguitur; et quia Sacramentum significat gratiam ut in tali effectu, ideo signa et Sacramenta sunt diversa. Concedendum est ergo, quod gratiae baptismali superadditur gratia confirmationis, quae habet alium effectum, scilicet ablationem pusillanimitatis". IV Sent. d. 7 a. 2 q. 2 concl. (IV, 170 b).

⁴⁹ "Dicendum, quod gratia confirmationis praesupponit gratiam baptismalem ...". IV Sent. d. 7 a. 2 q. 3 concl. (IV, 171 b).

keine Firmung vollzogen werden kann und damit auch keine gratia confirmationis in die Seele einfließen kann.

Auf einen Einwand, daß viele sich auch im Stande der Todessünde zu Christus bekennen, die Firmung aber das Sakrament des Christusbekenntnisses sei, somit eine gratia gratum faciens nicht notwendig zu sein scheine, antwortet der Seraphische Lehrer, daß ein unter solchen Umständen abgelegtes Bekenntnis nicht heilsverdienstlich und Gott auch nicht wohlgefällig sei⁵⁰. Dieses Beispiel zeigt, daß nur der von Gott in und durch Christus geoffenbarte Heilsweg als der rechte aufzufassen ist, ein Heilsweg, der dem Christen in der sichtbaren Kirche angeboten wird.

IV. Spender und Empfänger der Firmung

=====

1. Der Spender

a. Der Bischof als der ordentliche Sakramentsspender

Hinsichtlich der Spendung der Firmung war man sich in der Frühscholastik einig, daß als minister ordinarius nur der Bischof in Frage komme⁵¹. Verschiedene Ansichten gab es jedoch darüber, ob der Papst oder ein Bischof einen Nichtbischof mit der Spendegehalt delegieren könne. Nach Huguccio⁵² und Petrus Lombardus⁵³ und anderen kann der einfache Priester mit der Erlaubnis des Papstes gültig firmen.

⁵⁰ "... dicendum, quod quamvis possit aliquis Christum confiteri sine gratia confirmationis, non tamen ita faciliter nec ita utiliter nec ita salubriter, sicut cum gratum faciente, quoniam ex ipsa confessio laudabilis et Deo accepta". IV Sent. d. 7 a. 2 q. 1 ad 4 (IV, 169 b).

⁵¹ Vgl. F. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments, Paderborn 1920, 4-49.

⁵² F. Gillmann, 4.

⁵³ A. a. O., 17.

Für Bonaventura gibt es keinen Zweifel, daß allein den Bischöfen das Recht zukomme⁵⁴, zu firmen, denn sie allein würden in der direkten Nachfolge der Apostel stehen⁵⁵. Ferner ergibt sich ein Argument aus der Verschiedenheit und dem Wesen der Sakramente, die auf Grund der einzuhaltenden Rangordnung nur bestimmten Personen zur Spendung übertragen werden können.

Die Begründung für die Vorrangstellung der Bischöfe sieht der Seraphische Lehrer darin, daß die Autorität der Kirche entsprechend der ursprünglichen Gewohnheit auf die nachfolgenden Glieder abgeleitet wurde⁵⁶.

Ferner muß den Bischöfen die Reservation bei Firmung und Weihe zukommen, da sie und ihre Nachfolger die vornehmsten Oberen in der Kirche seien⁵⁷.

Nach bonaventurianischem Ordnungsdenken liegt es auch nahe, daß den Inhabern höchster Autorität die Verwaltung jener Sakramente anzuvertrauen ist, die durch besondere Kraft und Würde hervorleuchten, wie dies bei Firmung und Weihe der Fall ist.

Die in seiner Argumentation dargelegten Gründe bezeichnet Bonaventura als Kongruenzgründe, deren er noch mehr anführen könne und die er in dieser Frage den Notwendigkeitsgründen vorziehe. Die Notwendigkeit sei aber vornehmlich von der Einsetzung her zu verstehen⁵⁸.

⁵⁴ Auch nach Thomas ist der Bischof der "proprius minister sacramenti confirmationis". Quodlib. XI q. 7 a. 7; Sent. IV d. 7 q. 3 a. 1 qc. 2 n. 163; S. th. III q. 72 a. 11. Vgl. F. Morgott, Der Spender der heiligen Sakramente nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin, Freiburg 1886.

⁵⁵ "Dicendum, quod illud Sacramentum nec potest nec debet per alios (erg. nisi per episcopos) dispensari, et si alii praesumunt, nihil faciunt. ... unde sicut soli Apostoli hoc poterant, sic nunc soli eorum successores possunt". IV Sent. d. 7 a. 1 q. 3 concl. (IV, 167 b); vgl. Brev. p. 6 c. 5 (V, 269).

⁵⁶ "Et ratio huius est, quia auctoritas Ecclesiae fuit derivata ad membra secundum ordinem Ecclesiae primum". IV Sent. d. 7 a. 1 q. 3 concl. (IV, 167 b).

⁵⁷ "... quia ipsi et eorum successores sunt praelati in Ecclesia principales"; A. a. O. (IV, 167 b).

⁵⁸ "Multae possunt hic rationes assignari et convenientiae, quia in talibus magis locum habet congruitas quam necessitas, quia institutio necessitatem facit praecipue". IV Sent. d. 7 a. 1 q. 3 concl. (IV, 168 a).

b. Der Priester als minister extraordinarius

Auf die Frage, ob ein einfacher Priester die Firmgewalt ausüben könne, antwortet Bonaventura, daß bei einem notwendigen Grund der Papst als Inhaber der Vollgewalt sie einem Priester übertragen könne, der dann nicht auf Grund eigener Autorität firme, sondern auf Grund der ihm übertragenen⁵⁹. In einem solchen Fall der Notwendigkeit übt weniger der Priester als vielmehr der Papst die Firmgewalt aus, weshalb also kein Zweifel darüber besteht, daß die päpstliche Autorität für dieses Sakrament notwendig ist⁶⁰.

In dieser Frage scheint erwähnenswert zu sein, daß die bischöfliche Autorität und Würde zusammen mit dem priesterlichen Ordo die Firmgewalt ausmachen. Diesen "ordo in eminentia"⁶¹, der, was das Wesen des Ordo betrifft, kein anderer als der des Priesters ist, erhält der episcopus bei der Konsekration und wird dadurch befähigt, auch nach einem eventuellen Verzicht auf die Jurisdiktionsgewalt zu firmen⁶².

Diese "eminentia dignitatis", auch "episcopalis dignitatis" bezeichnet⁶³, ist mit dem Ordocharakter unverlierbar verschmolzen. Sie kann nicht mit dem Absprechen der Jurisdiktionsgewalt entzogen werden. Diese bischöfliche Autorität und Würde steht somit nach Bonaventura über dem ordo sacerdotalis und auch über der iurisdictio, da sie beide in einer gewissen Weise übertreffe.

59 "Dicendum, quod quamvis sacerdos non possit propria auctoritate, tamen pro causa necessaria summus Pontifex, in quo est plenitudo potestatis, potest alii quam episcopo committere; et ille non facit auctoritate sua, sed auctoritate sibi commissa, unde ille potius facit, cuius auctoritate fit: unde non est dubium, quin pontificalis auctoritas sit de necessitate huius Sacramenti". IV Sent. d. 7 dub. 1 (IV, 176 a).

60 A. a. O., (IV, 176 a).

61 "dicendum, quod nec a iurisdictione nec ab ordine sacerdotali, sed auctoritate et dignitate episcopali; et haec dicit ordinem in eminentia". IV Sent. d. 7 a. 1 q. 3 ad 4 (IV, 168 b).

62 "Haec autem eminentia confertur episcopo, cum consecratur; et ideo si renuntiet iurisdictioni, adhuc potest confirmare. Quamvis igitur non habeat ex ordine sacerdotali nec ex iurisdictione temporali, habet tamen ex aliquo, quod superexcellit utrumque". A. a. O. (IV, 168 b).

63 IV Sent. d. 25 a. 1 q. 1 concl. (IV, 642 b).

2. Der Empfang der Firmung

a. Der Empfänger

Da die Firmung die Gnade vermehrt, steht nach Bonaventura allen das Recht zu, sie zu empfangen, am ehesten aber jenen, die an der Spitze im geistlichen Kampf stehen⁶⁴. Mit der Erwähnung, daß sie jedem Geschlecht zukomme, ist auf das Problem eingegangen, ob den Frauen auch dieses Sakrament der Stärkung zustehe. Diese Frage, die heute seltsam erscheinen mag, muß aus dem damaligen anthropologischen Weltbild heraus verstanden werden.

Allgemein war die Meinung, daß die Frauen nicht von der Firmung ausgeschlossen werden dürfen, da auch sie zu dem geistlichen Kampf aufgerufen seien⁶⁵. Bonaventura verweist auf 2 Tim 3, 12⁶⁶ und auf die vielen heiligen Jungfrauen, die wegen ihres Christusbekenntnisses den Tod erlitten hätten. So sagt der Seraphische Lehrer in einem Sermo, den er eigens der hl. Agnes gewidmet hatte, daß sie sich auf Grund ihres mächtigen Glaubens gegen alle Glaubensfeinde verteidigen konnte.

Was das Firmungsalter betrifft, meint Bonaventura, daß es angemessen sei, die Kinder vor den Jahren der Unterscheidung zu firmen⁶⁷. Die Begründung sieht der Seraphische Lehrer darin, daß mit den Jahren der Unterscheidung die geistlichen Kämpfe und Schläge beginnen, gegen die ein frühzeitiges Gewappnetsein angebracht sei. Die Firmung der Kinder sei zukunftsbestimmt, weshalb auch die in der Firmung verliehenen geistlichen Waffen nicht belastend seien, da sie in diesem Alter nicht Waffen zur Verteidigung, sondern zum vorsorglichen Schutz seien. Ein Sichrüsten vor der Verwundung sei besser als nachher.

⁶⁴ "Dicendum, quod illud Sacramentum omnibus competit propter gratiae ampliationem, quae ibi datur, sed maxime competit his qui sunt de acie pugnantium in bello spirituali; et quia hoc competit omni sexui, ideo et hoc Sacramentum omnibus competit". IV Sent. d. 7 a. 3 q. 1 concl. (IV, 172 b).

⁶⁵ Vgl. Albert d. Gr. Sent. IV d. 7 a. 8 q. 1 (IXXX, 170 a); Thomas Sent. IV d. 7 q. 3 a. 2 qc. 3 ad 2 n. 189; S. th. III q. 72 a. 8 ad 3.

⁶⁶ "Und alle, die gottselig leben wollen in Christus Jesus, werden Verfolgung leiden".

⁶⁷ IV Sent. d. 7 a. 3 q. 1 fund. 3 et ad 2 (IV, 172 b u. 173 a).

b. Die Frage nach der Notwendigkeit

Wie aus dem bisher Dargelegten hervorgeht, ist die Firmung zur Erlangung des persönlichen Heiles nicht schlechthin notwendig. Die in der Frühscholastik entwickelte Auffassung, daß die Firmung notwendig sei, um den geistlichen Kampf sicher bestehen zu können⁶⁸, hat sich auch in der Hochscholastik nicht wesentlich geändert.

Bonaventura differenziert bei der Beantwortung der Frage zwischen absoluter und bedingter Notwendigkeit. Für die Firmung kommt die bedingte Notwendigkeit in Betracht, da sie nämlich notwendig für den Kämpfer ist, ähnlich wie die Speise notwendig ist für den, der leben will⁶⁹.

Da aber das Sakrament der Firmung nicht nur eine Stärkung für den sichtbaren äußeren Kampf ist, sondern auch als Heilmittel gegen die unsichtbar im Innern des Menschen sitzenden Schwachheiten wirkt, hat die Kirche den Empfang für alle angeordnet, damit sie tüchtige Kämpfer seien. Jeder setzt sich daher einer Gefahr aus, wenn er trotz Zeit und Gelegenheit die Firmung verachtet, indem er am Empfang nicht teilnimmt⁷⁰.

Die Kirche hat den pflichtmäßigen Empfang dieses Sakraments angeordnet. Da es sich nun aber nicht um jene Heilsnotwendigkeit handelt, wie sie der Taufe zukommt, scheint es bei der Firmung angebracht zu sein, anstelle von Heilsnotwendigkeit den Begriff Pflichtmäßigkeit zu setzen.

Die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Firmung zeigt, daß in diesem Sakrament nicht ausschließlich das persönliche Heil angesprochen ist, sondern auch ein gesamtkirchlicher Aspekt sichtbar wird. Neben der Sorge für das Einzelheil ist ein missionarisch und ein hierarchisch-ekklesiologischer Aspekt nicht zu verkennen. Nicht die individuelle Heilsnotwendigkeit steht so sehr im Vorder-

⁶⁸ Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacram.* II p. 7 c. 3 (PL 176, 461).

⁶⁹ "Dicendum, quod est necessitas simpliciter, et est necessitas conditionata. Simpliciter non est gratia confirmationis necessaria, sed necessaria ex conditione, scilicet pugnanti et vincere volenti, sicut comedere necessarium est vivere volenti". IV Sent. d. 7 a. 3 q. 2 concl. (IV, 174 a).

⁷⁰ "Ex institutione ergo Ecclesia est, quod nullus ab hoc Sacramento excipitur, sed omnes suscipere debent, ut sint strenui pugnatore; et ideo, si quis, cum habet locum et tempus et opportunitatem, negligendo contemnit, periculo se exponit". IV Sent. d. 7 a. 3 q. 2 concl. (IV, 174 b).

grund, sondern vielmehr die christliche Vollendung des einzelnen durch seinen Dienst in der Kirche Christi.

Dieser Dienst steht einmal im Zeichen des werbenden Zeugnisses für die von Christus verkündete Wahrheit. Ferner ist die in der Firmung erteilte Beauftragung im Sinne des "Auftraggebers", der Christus ist, auszuführen, der aber die Verbreitung in die Hände der Kirche gelegt hat.

Auf Grund des - schon früher dargelegten - Verhältnisses von Tauf- und Firmgnade, wonach die Firmung neben anderen Wirkungen auch eine die Gnade vermehrende Funktion hat, kann sie nicht vor der Taufe empfangen werden. Beim Taufsakrament wird die rechtfertigende Gnade mitgeteilt, in der Firmung die stärkende⁷¹.

Aber auch aus dem Wesen des Charakters ergibt sich die Unmöglichkeit einer der Taufe vorangezogenen Firmung; der Taufcharakter als das Fundament der anderen muß zuerst verliehen sein, bevor Firm- oder Weihecharakter eingeprägt werden können. Der Taufcharakter bezieht sich nämlich auf den beginnenden Glauben, alle anderen beziehen sich auf diesen Glaubensstand, wodurch ebenfalls ersichtlich wird, daß die Sakramente in der vorgeschriebenen Reihenfolge gespendet werden müssen⁷².

Die Bedeutung der Heilsnotwendigkeit kommt im Sentenzenkommentar des Seraphischen Lehrers wesentlich schärfer als im Breviloquium zum Ausdruck. Dies wird dadurch deutlich, daß Bonaventura im ersteren hinsichtlich der Erwachsenenfirmung doch fast zu einer absoluten Notwendigkeit neigt, und zwar auf Grund des Verständnisses der vermittelnden Firmgnade. Nach einem Vergleich mit der Taufe kommt Bonaventura zu dem Ergebnis, daß die Firmgnade auch durch das Begehren erlangt werden könne. Man könnte also in Anlehnung an die Taufe von einer Art Begierdefirmung sprechen⁷³.

⁷¹ "... quia ibi datur gratia iustificans, hic roborans ...". IV Sent. d. 7 a. 3 q. 3 concl. (IV, 175 b).

⁷² IV Sent. d. 7 a. 3 q. 3 concl. (IV, 175 b).

⁷³ "dicendum, quod sicut in baptismo contingit, quod homo bene se praeparando habet gratiam, quae datur in baptismo antequam baptizetur; sic potest esse in gratia confirmationis; ... Est igitur necessaria gratia confirmationis, non sine qua simpliciter non sit salus, sed sine qua, vel per Sacramentum, vel alias accepta, pugnando non pervenitur ad salutem". IV Sent. d. 7 a. 3 q. 2 ad 3 (IV, 174 b).

Diese Auffassung ist aber im Breviloquium nicht zu finden. Es heißt zwar dort, daß unser wiederherstellendes Prinzip, das fleischgewordene Wort, keinen wiederherstellt und erneuert, der nicht Christus selbst im Herzen gläubig aufnimmt und, gläubig geworden, ihn äußerlich bekennt⁷⁴. Diese Aussage des Seraphischen Lehrers ist aber nicht im Sinne einer absoluten Heilsnotwendigkeit zu verstehen, vielmehr entspricht sie mehr der Auffassung von der bedingten Heilsnotwendigkeit.

Die gläubige Aufnahme im Herzen bezieht sich auf die Taufe, die den Menschen zum Glauben befähigt. Wenn er dann, im Glauben stehend, die Firmung verachtet, gefährdet er sein Heil in der Weise, daß er ein dem Glauben wesensmäßig immanentes Moment negiert, nämlich das Bekenntnis. Es wäre ein Widerspruch, wollte jemand die Wahrheit zwar im Verstande erkennen und bejahen, nicht aber den Mut aufbringen, für sei einzutreten. Dies gilt gerade bei der Firmung umso mehr, da sie doch von einem Öffentlichkeitsbezug⁷⁵ geprägt ist, der stärker als bei jedem anderen Sakrament zum Tragen kommt.

⁷⁴ "... Verbum scilicet incarnatum ... sic neminem reparat, nisi ipsum et corde credendo concipiat et creditum exterius confitendo depromat confessione debita". Brev. p. 6 c. 8 (V, 272 b - 273 a).

⁷⁵ Daher ist es auch zu verstehen, daß, wie Bonaventura kurz im Sentenzenkommentar erwähnt, der Firmpate gefirmt sein soll, damit er den Firmling besser auf seinen Weg des Bekenntnisses hinführen und unterstützen könne. IV Sent. d. 7 dub. 5 (IV, 177 b); vgl. Albert d. Gr. Sent. IV d. 7 a. 8 q. 4 (IXXX, 170 b).

EXKURS: DIE BEGRIFFE SIGNUM UND VERBUM IN IHRER SAKRAMENTALEN WIRKFUNKTION

I. Signum in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung

=====

Im Breviloquium sagt der Seraphische Lehrer über die Sakramente: "Die Sakramente sind sinnenfällige Zeichen, von Gott gleichsam als Heilmittel eingesetzt, in denen 'unter der Hülle sichtbarer Dinge die göttliche Kraft im Verborgenen wirkt'¹, und zwar so, daß sie 'durch Ähnlichkeit darstellen, auf Grund ihrer Einsetzung bezeichnen, dank der Heiligung eine geistige Gnade vermitteln'² wodurch die Seele von den Krankheiten der Fehler geheilt wird"³.

Mit dieser Definition, bei der Bonaventura sich auf Isidor und Hugo von St. Viktor stützt, soll die hier interessierende Fragestellung aufgezeigt werden. Das kirchliche Lehramt hat die Sakramente auch als Zeichen der Gnade definiert, die sie enthalten und mitteilen⁴.

Das Sakrament kann aber erst vom richtigen Verständnis der Zeichenhaftigkeit aus hinsichtlich der vermittelten Wirkung gedeutet werden. Die spezifische Gnade, die durch die Wirkkraft mitgeteilt wird, zeigt sich im äußeren Gepräge, in der äußeren sichtbaren Hülle des sakramentalen Zeichens an.

Wenn man von dieser äußeren sichtbaren Hülle spricht, drängt sich die Frage auf, in welcher Beziehung diese Hülle zu der unsichtbaren Kraft steht. Könnte hier der Begriff des Symbols eingeführt werden - und wenn ja, wie zeigt sich seine Zuordnung zu "sacramentum" und "signum"?

¹ Isidor v. Sevilla, *Etymologiae* VI c. 19 n. 40 (PL 82, 255 C).

² Hugo von St. Viktor, *De sacram.* I p. 9 c. 2 (PL 176, 317 D).

³ "... quod Sacramenta sunt signa sensibilia, divinitus instituta tanquam medicamenta, in quibus 'sub tegumento rerum sensibilibum divina virtus secretius operatur', ita quod ipsa 'ex similitudine repraesentant, ex institutione significant, ex sanctificatione conferunt aliquam spiritualem gratiam', per quam anima curatur ab infirmitatibus vitiorum ..." Brev. p. 6 c. 1 (V, 265 a).

⁴ D 849; DS 1606.

1. Vorüberlegungen zu der Verwendung der Begriffe Symbol und Zeichen

Stephan Wisse kommt auf Grund einer eingehenden und breit angelegten Untersuchung zu dem Ergebnis, daß der Begriff des Symbols "durchaus nicht klar und eindeutig" sei⁵. Man wird hier in einer gewissen Weise zustimmen können, da die ungemein vielfältige Verwendung schwerlich eine allgemein gültige und stets zutreffende Definition zustande kommen läßt. Eher werden es Versuche einer Um- und Beschreibung sein müssen. Wird man den Versuch anstellen, Symbol und Zeichen für eine vorläufige Orientierung zu unterscheiden, so wird man in der Literatur auf sehr widersprechende Meinungen stoßen, obwohl durchaus im allgemeinen der Trend zu einer Unterscheidung zwischen Zeichen und Symbol festgestellt werden kann⁶.

Nach Brugger ist Zeichen "alles, was als zuvor Erkanntes zur Erkenntnis eines anderen führt"⁷, während Symbol im eigentlichen Sinne "gleichbedeutend mit Sinnbild" sei und ein sinnfälliges Zeichen einer übersinnlichen Wirklichkeit meine, das zu deren Veranschaulichung von Natur aus eine gewisse Eignung habe und innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft unmittelbar verständlich sei⁸, wobei bei der ersten Definition fürs erste das "zur Erkenntnis eines anderen", bei der zweiten "übersinnliche Wirklichkeit" und "verständlich" besonders hervorgehoben sein mögen. Diese "übersinnliche Wirklichkeit" könnte auch mit Teilhabe verstanden werden. So sieht z. B. Tillich den Hauptunterschied zwischen Zeichen und Symbol darin, daß die Symbole am Symbolisierten teilhaben, die Zeichen aber nicht⁹. Inwieweit diese Differenzierung in der hier anzugehenden Untersuchung eines bonaventurianischen Zeichen- und Symbolverständnisses zutrifft oder inwieweit man eine Akzentuierung des einen oder anderen Begriffes ansetzen muß, wird noch genauer aufzuweisen sein.

Nicht nur in der Philosophie oder in anderen wissenschaftlichen Disziplinen, sondern auch - und gerade - in der Theologie ist der Symbol- und Zeichenbegriff von größter Bedeutung.

Die Theologie, die in all ihren Disziplinen im weitesten Sinn eine Rede von und über Gott ist, wird sich in diesem Sprechen über den sich dem Menschen geoffen-

5 St. Wisse, Das religiöse Symbol, Essen 1963, 3.

6 T. Segerstadt, Die Macht des Wortes, Zürich 1947, 62 f.
P. Tillich, Systematische Theologie I, Stuttgart ²1956, 277.

7 W. Brugger, Philos. Wörterbuch, Freiburg ⁸1961, 395.

8 A. a. O., 320.

9 P. Tillich, A. a. O., 277.

barten und sich offenbarenden Gott immer auf ein Sprechen in Symbolen und Zeichen begrenzen müssen, da Gott im wissenschaftlichen Bereich wie im alltäglichen Glaubensvollzug des Gläubigen immer nur annähernd be- und umschrieben und auch nur annähernd (in welcher "Teilhabe" auch immer) erfahren werden kann.

Wie vielfältig dieses Reden über Gott in Symbolen und Zeichen gestaltet ist, zeigen auch die verschiedenen einzelnen theologischen Disziplinen.

So spricht man in der Exegese¹⁰ von einem symbolischen Schriftsinn, der z.B. in der protestantischen Theologie bis heute Anlaß zu einer noch nicht beendeten Kontroverse über die Entmythologisierung der Hl. Schrift gegeben hat. Die Tatsache, daß das Symbol in der Hl. Schrift einen bedeutsamen Stellenwert einnimmt, wird wohl niemand ernsthaft bestreiten. Anders verhält es sich natürlich mit der Behauptung, daß die biblische Ausdrucksweise durch und durch symbolisch sei¹¹.

Ein, man kann sagen, der zentrale Ort, wo Symbol und Zeichen in dichtester Form und am konkretesten, auch sichtbar für den Gläubigen, auftritt, ist die Liturgie.

Symbolische Handlungen und symbolische Zeichen in gottesdienstlichen Formen, in den Riten, in Gebeten und Gesängen sind das Fundament, gleichsam einer Bühne, auf der sich die Begegnung der religiösen Gemeinschaft mit Gott vollzieht. Der Mensch, die Gemeinschaft will Gott eine angemessene Verehrung darbieten. Dabei fällt den religiösen Symbolen eine bedeutende Rolle zu. Be-

¹⁰ Hier sei kurz auf die Monographie von S. Hofbeck, Semeion, Der Begriff des Zeichens im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte, Münsterschwarzach 1970, verwiesen, die neben dem religionsgeschichtlichen Hinter-, bzw. Urgrund im AT, im Spätjudentum und in der außerjüdischen Umwelt eine differenzierte Darlegung des "Zeichens" im johanneischen Verständnis anbietet, wobei natürlich Zeichen in einem fast kausalursächlichen Verhältnis zu dem "Ereignis" Jesus Christus steht; nur durch ihn sind und werden erst alle Zeichen des Alten und Neuen Bundes verständlich.

¹¹ Vgl. H. Ording, Symbol und Wirklichkeit, in: ThLZ 73 (1948) 132; ferner: K.H. Schelke, Auslegung als Symbolverständnis, in: ThQ 132 (1952) 129-151.

sonders die Religion der Primitiven ist erfüllt von einer urtümlichen Symbolik. Die Liturgie wird in ihren Symbolen zur "dramatischen Darstellung des himmlischen Geheimnisses"¹². Ähnlich nach Pascher: "Wenn das Sakrament Symbol ist, genauer symbolische Handlung, dann rückt es in die Nähe des darstellenden Dramas. Für die Liturgie ist das Sakrament ein Kultdrama"¹³. Die bedeutsame Stellung des Symbols in der Liturgie führte sogar zu einer Meinung, nach der das echte religiöse Symbol allein auf die religiöse Handlung einzuschränken sei¹⁴. Aus den zahlreichen Arbeiten, die sich mit Symbol und Zeichen im religiösen Bereich beschäftigen, sei nur auf die wichtigsten verwiesen: Casel¹⁵, Guardini¹⁶, Jungmann¹⁷, Söhngen¹⁸, Dürig¹⁹, Kirchgässner²⁰.

In der Sakramentenlehre spielt das Symbol²¹ eine gewichtige Rolle, ob es sich nun um den äußeren liturgischen Vollzug eines Sakraments oder um das Sakrament als solches handelt.

Wenn man von der Taufe sagen kann, sie sei von einem verhältnismäßig einfachen Ritus gekennzeichnet, so ist es doch eine ganze Stufenleiter, die das eigentliche Symbol des Untertauchens wiedergibt.

¹² D. Dubarle, *Symbolisme scientifique et symbolisme liturgique*, 154.

¹³ J. Pascher, *Die Liturgie der Sakramente*, Münster ³1961, 9; Ders., *Form und Formwandel sakramentaler Feier*, Münster 1949.

¹⁴ Vgl. M. D. Koster, *Symbol und Sakrament*, 385 - 403.

¹⁵ O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg ⁴1960.

¹⁶ R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg ⁵1920; Ders., *Von heiligen Zeichen*, Mainz 1949.

¹⁷ A. Jungmann, *Symbolik der kath. Kirche*, Stuttgart 1960; Ders., *Der Gottesdienst der Kirche ...*, Innsbruck 1955.

¹⁸ G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 1937; Ders., *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, Bonn 1938.

¹⁹ W. Dürig, *Imago*, München 1952, wo neben liturgiegeschichtlichen auch grundsätzliche Erwägungen zu diesen Begriffen und deren Problematik vorgetragen werden; ferner: Ders., *Die Zukunft der liturgischen Erneuerung*, Mainz 1962.

²⁰ Kirchgässner, *Die mächtigen Zeichen*, Freiburg 1959.

²¹ Ausführliche Literaturangaben finden sich neben den einschlägigen Lexikas in der Arbeit von Wisse, *Das religiöse Symbol* und im Aufsatz von K. Rahner "Zur Theologie des Symbols", in: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln 1964, S. 275 - 311.

2. Bedeutung und Funktion des sakramentalen Zeichens bei Bonaventura

In der folgenden Untersuchung sollen die wichtigsten grundlegenden Gedanken des Seraphischen Lehrers zum signum-Begriff aufgezeigt werden, und zwar im Dialog mit dem Sakramentsverständnis, weil hier auch diese Beziehung am deutlichsten offenbar werden dürfte.

Wenn Bonaventura von sacramentum spricht, ist von vorneherein noch keine eindeutige Akzentuierung gegeben, vielmehr muß der jeweilige Zusammenhang den tendierten Inhalt des Terminus bestimmen. Einmal gebraucht Bonaventura sacramentum in der weiten Bedeutung "heiliges Geheimnis", "Mysterium"²², dann aber auch in einem eng gezogenen Begriffsumfang, wenn er unter Sakrament Gnadenzeichen versteht, Zeichen einer heiligen Sache oder eines heiligen Vorgangs: signum rei sacrae²³.

Dem Neuen Testament speziell eignet der ganz enge Begriff von Sakrament als eines sinnlichen heiligen Zeichens, das ursächlich unsichtbare Gnade mitteilt.

Wie nach Bonaventura im Großen die ganze Natur ein Abglanz und Ausdruck der göttlichen Vollkommenheit ist, so wird uns im Kleinen die unendliche Liebe Gottes in den Sakramenten evident. Der Grund des Vorhandenseins der Sakramente ist in der Sünde des Menschen zu sehen.

Am Holze sündigte der erste, am Kreuze siegte der zweite Adam über das Böse. Der erste Mensch, der durch den Mißbrauch seiner sinnlichen Natur sein Heil verloren hatte, erlangte seine Wiederherstellung durch die Passio Christi²⁴; der göttliche Heilswille blieb siegreich gegen das verkehrte und ungeordnete kreatürliche Begehren. Das erlösende Prinzip ist das fleischgewordene Wort, Christus als der höchste Arzt. Der kranke Mensch bedarf des Arztes, und zwar nicht allein seine Seele oder das Fleisch, sondern vielmehr der Geist im sinnlichen Fleische. Der Ursprung der Erbschuld, die den Geist mit Unwissenheit und das Fleisch mit Begehrlichkeit belastet, liegt in der Zustimmung der Vernunft zu den lieblichen Sinnen²⁵. Daraus ergibt sich, daß das Heilmittel nicht nur ein geistiges, sondern auch ein sichtbares Zeichen sein muß.

²² III Sent. d.19 dub. 6.

²³ IV Sent. d.1 p.1 q.2 fund. 1 et dub. 1 (IV, 13 a et 28 b).

²⁴ "... ut, sicut homo per lignum cecidit, ita per lignum remedium salutis inveniret". IV Sent. d.1 p.1 q.1 (IV, 12 a).

²⁵ Vgl. Brev. p.6 c.1 (V, 265 a).

Die Sakramente sind aktuelle Erlösungstat; sie sind Heilmittel, in denen die Heilkraft des Arztes, des "fleischgewordenen Wortes, des unsichtbaren Gottes in seiner sichtbaren Natur"²⁶ gegenwärtig und wirksam wird. In ihnen und durch sie wird Christus über seine einmalige Geschichtlichkeit hinaus leiblich und "berührbar".

a. Das Verhältnis von signum und gratia in Analogie zur Struktur der Sünde

Indem der Sakramentsbegriff als *medicina* aufgefaßt und in Form einer Parallele zur Sünde aufgebaut wird, ist die Möglichkeit einer Deutung des sakramentalen Zeichens im Sinne des platonischen Teilhabedenkens nicht mehr Mittelpunkt unserer Überlegungen. Die Vorstellung vom Sakrament als Heilmittel beeinflusst den Sakramentsbegriff dergestalt, daß die ihn konstituierenden Elemente in der Analyse der Sünde gewonnen und übernommen werden.

Das Verhältnis von signum und gratia entspricht also nicht der Beziehung von Bild und Abbild, sondern dem Verhältnis von dem geistigen und fleischlichen Aspekt der Sünde, d. h. das Sakramentsverständnis ahmt die Struktur nach, deren Gesetz auch in den von der Sünde infizierten Seelenteilen gilt.

Die erste Sünde nahm vom rationalen Teil der Seele ihren Ausgang und infizierte von da aus, weil ja der rationale Teil der Seele die anderen beherrscht, auch die unteren Teile. Bei jeder weiteren Sünde hat sie ihren Ausgang in den unteren Seelenteilen und drängt, nach oben steigend, den rationalen Teil zur Zustimmung. Erst durch diese Zustimmung des oberen Seelenteiles wird die Sünde perfekt. Die Versuchung von außen über die Sinne hat nur die Bedeutung der zufälligen Gelegenheit, die den Prozeß dann allerdings auslöst²⁷.

Da nun das Heilmittel der Krankheit entspricht, ist es analog nicht nur geistig, sondern auch sinnenhaft zu sehen, wobei nach Bonaventura bei der *curatio* die *causa efficiens* in der *divina institutio* zu sehen ist, die *causa materialis* liegt in der sinnenhaften Vergegenwärtigung des Zeichens, gnadenhafte Heiligung

²⁶ "Ipse autem medicus est Verbum incarnatum, Deus scilicet invisibilis in natura visibili". Brev. p. 6 c. 3 (V, 265 a).

²⁷ "Origo autem culpae, licet principaliter fuerit ex consensu rationis, occasionem tamen sumpsit a sensibus carnis". Brev. p. 6 c. 1 (V, 265 a).

ist die *causa formalis*, *causa finalis* schließlich ist die *curatio medicinalis*²⁸. Ein sakramentales Zeichen wurde *signum* also erst dadurch, daß Gott dem Zeichen eine bestimmte Bedeutung gab.

b. Die Beziehung von *signum* zu *repraesentatio*

Im *Breviloquium* sind auch Ausdrücke zu finden, die von *signum* als einer *repraesentatio* sprechen. Aus dem Zusammenhang geht allerdings deutlich eine Schwächung der Charakterisierung von *repraesentatio* hervor, und zwar durch das Attribut "*longinqua*", das so dem ganzen Ansatz viel an Gewicht nimmt. Zur Verdeutlichung sei der Text angeführt, wo *longinqua repraesentatio* das erste Glied einer aufsteigenden Linie bildet, zugleich aber damit auch das schwächste ist:

"*ex naturali similitudine repraesentantia*
ex adiuncta institutione significantia
ex superaddita benedictione sanctificantia ..."²⁹.

Repraesentantia, das von *significantia* und *sanctificantia* übertroffen wird, kann hier nicht im tatsächlichen Vollsinn von Gegenwärtigsetzung wie etwa bei der Eucharistie verstanden werden, eher könnte man in einem abgeschwächten Sinn von Vergegenwärtigung sprechen.

c. Die pädagogische Funktion von *signum*

Auch eine pädagogische Funktion des sakramentalen Zeichens, ähnlich wie bei Hubo von St. Viktor³⁰, zeigt sich bei Bonaventura. Im Hintergrund all seiner Gedanken steht immer die *curatio* des Menschen, seine Wiederherstellung und die Hinführung zu Gott.

Wenn der Mensch sich durch Sinnenfälliges zu Fall bringen ließ, so soll ihm auch analog durch Sinnhaftes wieder der Weg zum Heil geöffnet werden. Da-

²⁹ "Quoniam ergo signa sensibilia, quantum est de se, non habent efficacem ordinationem ad gratiam, licet habeant longinquam repraesentationem de sui natura; hinc est, quod oportuit, quod ab auctore gratiae instituerentur ad significandum et benedicerentur ad sanctificantium; ut sic essent ex naturali similitudine repraesentantia, ex adiuncta institutione significantia, ex superaddita benedictione sanctificantia et ad gratiam praeparantia, per quam sanetur et curetur anima nostra". *Brev.* p. 6 c. 1 (V, 265 b).

³⁰ *De sacram.* I p. 9 c. 3 (PL 176, 319).

²⁸ *Brev.* p. 6 c. 1 (V, 266 a).

bei kann das sakramentale Zeichen je nach Veranlagung des Sakramentsempfängers auf verschiedene Weise wirken. Dem Stolzen wird es zu einem Erziehungsmittel, dem Ungläubigen zur Belehrung und dem Überdrüssigen zur Demütigung³¹.

d. Das dynamische Moment im Ablauf der Heilsgeschichte

Je nach dem ständigen Sichtbarwerden des Heils auf den Kulminationspunkt der Inkarnation hin, gewinnt auch das sakramentale Zeichen an Fülle. Im Anschluß an Hugo von St. Viktor³² wird aus dem zunächst mit umbra bezeichneten Sakrament über die figura ein allmähliches Heranreifen zum corpus. Der Übergang von den vorchristlichen Sakramenten zu den sieben Sakramenten des Neuen Bundes ist nicht abrupt, sondern die Erfüllung nach einem ständigen Anwachsen³³. So wird das Zeichen, indem es am Anwachsen der Heilsgeschichte teilnimmt, auf diesem Weg doch positiv aufgewertet.

Insofern sich Gott in dieser Weise durch diese von Christus eingesetzten Zeichen entäußert, ist das sakramentale Zeichen sogar Zeichen der geschichtshaften Selbsterschließung und Selbstoffenbarung Gottes und somit selbst Geschichtszeichen.

³¹ "... ideo oportuit, haec signa sensibilia divinitus dari, quae non solum sanctificarent et gratiam conferrent ac per hoc sanarent, verum etiam significatione erudirent et susceptione humiliarent et diversificatione exercitarent; ut sic, per exercitationem exclusa accidia a concupiscibili, per eruditionem exclusa ignorantia a rationali, per humiliationem exclusa superbia ab irascibili ...". Brev. p. 6 c. 1 (V, 265 b).

³² De sacram. I p. 11 c. 6 (PL 176, 346).

³³ "Et ideo 'primum per oblationem et postea per circumcisionem, ad ultimum per baptismalem ablutionem expiationis et iustificationis Sacramentum formari institutum est; quia eiusdem mundationis forma et similitudo in oblatione quidem occulte invenitur, in circumcisione vero evidentius exprimitur, per baptismum autem manifestius declaratur'. Et hinc est, quod 'illa primi temporis Sacramenta, sicut dicit Hugo, fuerunt sicut veritatis umbra, medii temporis sicut figura seu imago, postremi, scilicet gratiae, sicut corpus', quia intra se veritatem et gratiam curatricem continent, quam praesentant, et praesentialiter conferunt quod promittunt". Brev. p. 6 c. 2 (V, 266 b).

Alttestamentliche Sakramente verhalten sich zu den neutestamentlichen wie der Weg zum Ziel, wie das Zeichen zum Bezeichneten, wie die Figur zur Wahrheit, wie das Unvollkommene, das zum Vollkommenen vorbereitet.

Im Alten Bund waren die Zeichen *signa prognostica*, gleichsam Herolde, die aus der Ferne das Verheißene verkündeten. Dem entsprechen im Neuen Bund die sakramentalen Zeichen als *signa rememorativa* des Leidens Christi. Dem vorchristlichen Sakrament als *pretium promissum* steht also im Neuen Bund das Sakrament als *pretium persolutum* gegenüber³⁴.

e. Die objektive Setzung des sakramentalen Zeichens im Verhältnis zum persönlichen Mitvollzug

Die Sakramente bewirken durch ihren Vollzug, was sie durch ihre Zeichen andeuten, sie sind nicht Urheber der Gnade, sie sind vielmehr Mittel zum Zweck, nicht Selbstzweck; sie vermitteln innere Gottesgeschenke, die der bedürftigen Seele zufließen. Bonaventura vergleicht sie mit geweihten Gefäßen, mit denen die Kirche aus dem unergründlichen Born der göttlichen Gnade schöpft³⁵.

Die Wirksamkeit des äußeren sakramentalen Zeichens macht nicht der ihren Empfang begleitende subjektive Glaube aus, sondern vielmehr der Vollzug des Zeichens in der Intention der Kirche, also die objektive Handlung.

Die positive, d. h. heiligende Wirkung des vollzogenen Zeichens besteht in der Förderung der theologischen und der Kardinaltugenden, so befähigt die Taufe zum Glauben, die Firmung zur Hoffnung, die Eucharistie zur übernatürlichen Liebe, die Buße macht gerecht, die letzte Ölung beharrlich, die Weihe klug und die Ehe ermöglicht die Bewahrung der Mäßigkeit³⁶.

Was aber durch objektiven Vollzug des Zeichens bewirkt wird, kann nur bei dem zu innerem Nutzen werden, der die erforderliche subjektive Disposition hinzubringt. Bonaventura weist des öfteren darauf hin und betont, daß nur dem Kranken Hilfe zuteil werden kann, der nach dem Arzt und dem Heilmittel verlangt. Der Empfänger muß eine gläubige Gesinnung und den Willen haben, auch dem anzugehören, dessen Hilfe er ersehnt.

³⁴ Brev. p. 6 c. 2 (V, 267 a).

³⁵ "... gratia non est a Sacramentis nec de Sacramentis, sed oritur a fonte aeterno et ab illo hauritur ab ipsa anima in ipsis Sacramentis". IV Sent. d. 1 p. 1 q. 3 (IV, 17 a).

³⁶ Vgl. Brev. p. 6 c. 3 (V, 267 b).

Eine Ausnahme ist dort gegeben, wo der Mensch seiner Vernunft und der freien Entscheidung noch nicht mächtig ist, hier dürfen andere vertretungsweise die erforderliche Gesinnung darbringen. Da die Passio Christi nur dem zugute kommt, der sich gläubig auf tut, muß auf jeden Fall der Wille äußerlich kundgegeben werden³⁷.

Gottes ewiges Erbarmen entreißt die Seelen im allgemeinen schon dem Verderben, bevor sie zum eigentlichen Vernunftgebrauch gelangen, haben sie doch die sie belastende Schuld nicht persönlich auf sich geladen, sondern als einen unvermeidlichen Erbangel an geschuldeter Gerechtigkeit übernehmen müssen. Folglich können sie auch eine Befreiung der Erbsünde erlangen, bevor sie selbst zur Erkenntnis ihrer Erlösungsbedürftigkeit kommen und ihr Heilsverlangen persönlich offenbaren können. Daher ist es auch möglich, daß in besonderen Fällen die Gnade der Geburt eines Kindes vorausseilt, und eine Heiligung somit schon im Mutterschoße stattfindet³⁸.

f. Die Sakramente als gratiae vasa et causa

Ein Dreifaches macht nach Bonaventura das Wesen des sakramentalen Zeichens aus. Der Seraphische Lehrer stützt sich auf Hugo von St. Viktor³⁹ und nennt *similitudo*, *significatio* und *sanctificatio* die drei Komponenten, die dem Sakrament sein ureigenstes Gepräge geben⁴⁰.

Diese drei Faktoren bedingen sich gegenseitig, so daß, sofern ein Glied fehlt, nicht von einem Sakrament im Vollsinn gesprochen werden kann, da es nicht der von Gott angeordneten und gewollten Voraussetzung eines Heilmittels für die menschliche Seele entspricht.

Daß dem Sakrament der Begriff *similitudo* zugeordnet werden kann, erklärt sich aus der von Gott der menschlichen Seele eingegossenen Gnade. Daher sagt

³⁷ Vgl. IV Sent. d. 4 p. 2 a. 2 q. 1 (IV, 112 b).

³⁸ Vgl. IV Sent. d. 6 p. 2 a. 1 q. 1 et 2 (IV, 149-152).

³⁹ De sacram. I p. 9 c. 2 (PL 176, 317).

⁴⁰ "... Hugo dicit, quod 'tria sunt in Sacramento: similitudo ex creatione, significatio ex institutione, sanctificatio ex benedictione. Prima est indita per Creatorem, secunda adiuncta per Salvatorem, tertia administrata per dispensatorem' ". IV Sent. d. 1 p. 1 a. u. q. 2 ad 5 (IV, 15 b); vgl. Brev. p. 6 c. 1 (V, 265).

der Seraphische Lehrer, daß man die Sakramente Gefäße und Ursache der Gnade nennt⁴¹, nicht als ob die Gnade in ihnen wesenhaft enthalten wäre oder von ihnen ursächlich bewirkt würde, da sie doch nur in der Seele ihren Platz hat und von Gott allein eingegossen wird, wohl aber, weil in jenen und durch jene die heilende Gnade aus dem höchsten Arzte, nämlich Christus, auf Grund göttlichen Ratschlusses geschöpft werden muß⁴².

Die Wirkursache des sichtbaren Zeichens mit der unsichtbaren Gnade geht auf höchste göttliche Anordnung zurück, der Ursprung aber, von dem die heilbringenden Zeichen ausströmen, liegt in Christus allein, der die Sakramente unter dem Gesichtspunkt der Übung, Unterweisung und Verdemütigung einsetzte, damit sie heilbringend zum Heil des Menschen werden⁴³.

Aus dem Vorausgehenden wird ersichtlich, daß zwischen dem Zeichenwert des Sakraments und seiner Heilskraft ein unmittelbarer Zusammenhang besteht. Das Sakrament kann nur dann wirksames Zeichen der Gnade sein, wenn es die versinnbildete Gnade auch tatsächlich mitteilt.

Die einzelnen Sakramente gehen auf die persönlichen und verdienstvollen Taten Christi zurück. Weil sie nun Zeichen dieser Heilstaten sind, die im Kreuz ihren absoluten Höhepunkt fanden, bewirken sie Gnade. Das wirkende Zeichen der Gnade bietet somit die Garantie, daß die Gnade sichtbar und nicht nur zu einem irgendwie sich vollziehenden Geschehen bloßer Innerlichkeit wird.

⁴¹ Vgl. W. Lampen, *De causalitate sacramentorum iuxta S. Bonaventuram*, in: *Ant.* 7 (1932) 77-86; P. Remy, *La causalité des sacrements d'après S. Bonaventure*, in: *Et. Franc.* 42 (1930) 324-339; R. Silić, *S. Bonaventure de morali causalitate sacramentorum doctrina, fuitne in detrimentum doctrinae eius de Ecclesia?*, Sibenici 1940; V. Natalini, *De natura gratiae sacramentalis iuxta S. Bonaventuram*, Rom 1961.

⁴² "... Sacramenta dicuntur gratiae vasa et causa, non quia gratia in eis substantialiter contineatur nec causaliter efficiatur, cum in sola anima habeat collocari et a solo Deo habeat infundi; sed quia in illis et per illa gratiam curationis a summo medico Christo ex divino decreto oporteat hauriri ...". *Brev. p. 6 c. 1* (V, 265 b).

⁴³ "Nam ortus eorum est Christus Dominus; usus autem est actus exercitativus, eruditivus et humiliativus; fructus vero est hominum cura et salus". *Brev. p. 6 c. 1* (V, 265 b - 266 a).

Das Zeichen selbst setzt also die von Gott angeordnete, durch Christi Tat eingesetzte und durch den Spender geweihte ewig aktuelle Gnadengabe gegenwärtig.

Dies geschieht aber nicht in der Weise, als würde das Zeichen auf Grund der Tatsache, daß es Zeichen ist, einen wirksamen Effekt innehaben, vielmehr bringt die Gnade ihr eigenes Sichtbarwerden in das Zeichen mit. Die vermittelte Gnade stellt sich gleichsam in Sichtbarkeit gegenwärtig dar und wirkt daher in sichtbarer Gegenwart.

So versteht sich daher die Taufe als das Sichtbarwerden der göttlichen Reinigungsgnade in der irdischen Sichtbarkeit des Untertauchens. So bedeutet die Handauflegung bei der Firmung und das Bezeichnen im Kreuzeszeichen das irdische Sichtbarwerden der unsichtbaren Kraft des Heiligen Geistes und das Sichtbarwerden der Besiegelung auf das Kreuz Christi. Das Zeichen wird zur sichtbaren Gegenwart einer gnadengebenden Tätigkeit. Das Benützen des Wassers in der Taufe als Symbolelement der Tat Christi beinhaltet mehr als auf rein menschlicher Ebene. Es ist die Gnade selbst in gleichsam handgreiflicher Anschaulichkeit, sich äußerlich verdeutlichend, innerlich aber wirkend.

II. Das Wort als exhibitives ereignishaftes Gnadenwort

=====

In dem bisher Gesagten war auf die besondere Bedeutung des Wortes beim sakramentalen Geschehen noch nicht ausdrücklich eingegangen, obwohl es da und dort mitgedacht werden mußte. Nach allgemein gültiger Lehrmeinung gehören Element und Wort zum Wesen des Sakramentsereignisses. Wie schon früher dargestellt wurde, stützt sich Bonaventura bei der Erörterung des zum Taufvollzug notwendigen Wortes auf Augustinus⁴⁴, der den gern zitierten Satz prägte: "mit dem Wort wird die Taufe geheiligt; ziehe das Wort weg, und was ist das Wasser außer Wasser?"⁴⁵. Welche qualitative Bedeutung dem Wort nun innerhalb des sakramentalen Geschehens zukommt, soll im folgenden näher untersucht werden.

⁴⁴ In Ioan. Evang. tr. 80 n. 3 (PL 35, 1810; CChr 36, 529) u. De Cataclysmo c. 3 n. 3 (PL 40, 694).

⁴⁵ Vgl. IV Sent. d. 3 p. 1 a. 1 q. 2 fund. 2 (IV, 67 a); Brev. p. 6 c. 7 (V, 271 b) et p. 6 c. 8 (V, 272 b).

1. Das Wort als Rede und Name

Wenn etwas gesagt wird, wenn von etwas die Rede ist, so ist es grundlegend, daß in der Rede genannt wird, wovon die Rede ist. Das in der Rede Formuliert geschieht nicht um seiner selbst willen, sondern im Hinblick darauf, daß damit etwas gesagt, ausgedrückt werden soll. Die Sprache ist also, ja kann gar nicht der Sprache wegen da sein, sondern wegen des Auszudrückenden. Mit dem Wort als Namen wird nicht nur die Sache bezeichnet, sondern auch - und gerade - die Offenbarkeit der bestimmten Sache umfaßt und gedeutet. Das Wesen des Genannten zeigt, daß das Wort und die Bedeutung des Wortes nicht etwas Verschiedenes sein können, sondern dasselbe sind. Das Wort kann also nicht Träger der Bedeutung sein, das Wort ist "immer schon Bedeutung"⁴⁶.

Diese Unmöglichkeit, Wort und Bedeutung zu trennen, erfährt in der vergegenwärtigenden Rede des sakramentalen Bereiches eine besondere Verdichtung. Es wird etwas zur Offenbarung gebracht, das verborgen bliebe, würde es nicht in der Rede zur Erscheinung gebracht werden. Im sakramentalen Bereich hat "die Rede den Rang einer Epiphanie"⁴⁷.

"Wort Gottes" kann in der Hl. Schrift als Sammelbegriff für alles gnadenharte Handeln Gottes am Menschen verstanden werden⁴⁸. Am dichtesten aber zeigt

⁴⁶ H.G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen ²1965, 394. Zum Terminus Wort sei auf einige der vielfältigen Werke mit philosophisch-hermeneutischer Akzentuierung verwiesen: E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formeln I (Die Sprache), Darmstadt ²1953; J. Stenzel, Philosophie der Sprache, München, Berlin 1934; J.B. Lotz, Sprache und Denken, in: Scholastik: 31 (1956) 496 - 514; M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen ²1960.

⁴⁷ H. Krings, Artikel "Das Wort", in: HthG II, München 1963, 842.

⁴⁸ Zum Wort in seinem Verhältnis zu Wort Gottes vgl.: F.X. Arnold, Wort des Heils, in: ThQ 137 (1957) 1-17; J. Betz, Wort und Sakrament, in: Verkündigung und Glaube, Freiburg 1958, 76-100; R. Haubst, Wort Gottes und Theologie, in: TThZ 69 (1960) 257-274; H. Weisweiler, Sakrament als Symbol und Teilhabe, in: Scholastik 27 (1952) 321-343; O. Semmelroth, Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung, Frankfurt 1962; L. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes, München 1966; G. Ebeling, Wort Gottes und Hermeneutik, in: Die neue Hermeneutik (Neuland in der Theologie, Bd. 2), Zürich 1965, 109-146; H.H. Weber, Wort und Sakrament, in: MThZ 23 (1972) 241-274, wo ausführliche Literaturangaben geboten werden.

sich das Wort Gottes in Christus selbst, der als der fleischgewordene Sohn das Wort Gottes ist und es verkündet. Durch das fleischgewordene Wort Gottes und seine Verkündigung wird aber dem Menschen mehr zuteil als nur eine Rede über etwas. In dem mitgeteilten Wort Gottes wird Gnade Gottes und daher in einer gewissen Weise Gott selbst präsent und gegenwärtig.

Durch die Menschwerdung des Sohnes in Christus wird der offenbar, der verborgen ist, und der wird gesehen, der geglaubt wird⁴⁹.

Die Gnade ermöglicht es dem Menschen, mit dem Verborgenen durch das verkündete Wort Gottes in Berührung, ja in Vereinigung zu kommen. Das Wort, dem der Glaube zugeordnet ist, bildet die verbindende Brücke zwischen dem heilshaften Gnadenmittel und dem heilsbedürftigen Menschen. Ohne das Wort ist somit eine sichtbare, sich im und durch das Zeichen vermittelnde Gnadeneingießung nicht möglich. Der exhibitiv Charakter des Wortes, am stärksten eben im sakramentalen Bereich aufleuchtend, hat wesentlich seinen Bezugspunkt im Verbum incarnatum. So bietet sich das Verbum incarnatum, sich im verbum sacramentale selbst darstellend, gnadenhaft und heilbringend dem auf das Wort angewiesenen Menschen an.

2. Die Bedeutung des Wortes nach Bonaventura im sakramentalen Bereich, besonders bei Taufe und Firmung

Wie die spezielle Untersuchung des verbum vocale bei Taufe und Firmung zeigte, kommt der Namensnennung eine sehr hohe Bedeutung zu.

Dabei fallen zwei Momente besonders ins Gewicht, einmal ein ontologischer Aspekt und zum anderen ein theologisch-ekklesiologischer Bezug. Wie schon im Vorausgehenden angedeutet, wird mit der Namensnennung nicht bloß das Genannte selbst, sondern auch die Offenbarkeit des Genannten ergriffen.

Bei der Taufe, dem Sakrament des Glaubens, wird nach Bonaventura der volle Glaube an die Trinität gefordert⁵⁰. Damit nun aber das Wort in seinem Vollsinne des Gehaltes zur Wirkung kommen kann, muß das Bekenntnis des Glaubens in seinem vollen Gehalt genannt werden.

⁴⁹ "Et sic factum est Verbum visibile, non solum audibile. Verbo enim secundum se plus competit audiri quam videri; sed illud Verbum Patris, quod audiri non poterat nec videri, in sua nativitate factum est visibile et audibile". Sermon. 1 In Nat. Dom. (IX, 103 a).

⁵⁰ Vgl. IV Sent. d. 3 p. 1 a. 2 q. 2 conclus. (IV, 72 ab). Brev. p. 6 c. 7 (V, 272 a) et Brev. p. 6 c. 8 (V, 272 b - 273 a).

Das in der Taufe genannte Etwas, zu dem die Beziehung hergestellt werden soll, ist die Trinität. Wenn also diesem "erscheinenden" Moment der Rede Genüge geleistet werden soll, kann, wie der Seraphische Lehrer zu Recht behauptet, nicht nur ein Glied der Trinitätsformel genannt werden, sondern es muß der ganze Glaube wegen des Wesens des Sakraments aufgezeigt werden.

Somit kann gefolgert werden, daß das eigentliche Wesen des Sakraments im Wort selbst besteht, womit nicht die Bedingungen über die Materie abgeschwächt werden sollen. Das Wort bewirkt also das, was es an den zeichenhaften Elementen anzeigt und kann erst so zum heilshaften sakramentalen Zeichen werden. Da Gottes Wort in der Vermittlung durch das fleischgewordene Wort immer gnadenhaften Charakter hat, tritt bei der Nennung der sakramentalen Formel immer Gnade auf, und zwar in dichtester Konkretisierung.

Die Nennung der sakramentalen Formel wird zu einer die Gnade vergegenwärtigenden Rede. Das sakramentale Geschehen wird somit zu der Wegkreuzung, an der Gott den Menschen, aber auch dessen Antwort erwartet. Diese Antwort geschieht in der bedingungslosen Nennung des die Gnade zum Heil verleihenden Namens.

Nach Bonaventura kommt das vollkommene Glaubensbekenntnis am besten durch die Tat und das Wort zum Ausdruck⁵¹. Diese beiden Komponenten lassen aber nicht nur den Glauben evident werden, sondern werden auf Grund der ihnen zukommenden Wesenseigenschaften und Aufgaben zur Bezeichnung dessen, der am besten mit und durch das Wort bezeichnet wird: zur Bezeichnung des fleischgewordenen Wortes.

Durch das Wort läßt sich somit das Mysterium, mit dem der Mensch im sakramentalen Geschehen in Berührung kommt, am besten verdeutlichen. Das Hineinlegen des Wortes in die sakramentale Handlung läßt somit die ganze Problematik und den Verstehungshorizont des Sakraments aufleuchten, andernfalls dürfte und könnte das Sakrament nicht gespendet werden. Nicht nur, weil das Wort als Formel gesagt wird, sondern weil der Mensch in seiner Antwort an Gott an das mittels der Sprache Ausgedrückte glaubt.

51

"Ratio autem, quare (sc. Deus) voluit (sc. quod verbum vocale) exprimi, est perfecta fidei professio, ut sit in facto et verbo. Est etiam perfecta signatio; quia enim facta est regeneratio per Verbum incarnatum; et Verbum incarnatum optime signatur per verbum voce indutum". IV Sent. d. 3 p. 1 a. 1 q. 2 concl. (IV, 67 b).

Mit den Worten: Ego te baptizo . . . , Signo . . . et confirmo te . . . wird der Mensch in den heilshaften Plan Gottes einbezogen, ja hinein- und hinabgezogen, um an das Bild vom Absterben mit Christus in der Taufe zu erinnern. Diese "Formeln" müssen ein gewisses Betroffensein im Menschen auslösen, um das Heilende des Sakraments umso deutlicher aufleuchten und wirksamer werden zu lassen.

Gegenüber anderen Erscheinungsweisen des zu verkündenden Wortes liegt der Unterschied zum Wort innerhalb des sakramentalen Geschehens darin, daß der einzelne als Mitakteur in das ereignishafte Handeln einbezogen wird. Gerade hier kommt das aktive Moment des Gläubigen in besonders dichter und gedrängter Form zum Ausdruck. Am Beispiel der Taufe läßt sich dieser tiefgehende Bedeutungscharakter des Wortes aufzeigen. Wenn man die vorbereitenden Elemente, die als Voraussetzung für den Sakramentsempfang gelten, berücksichtigt, so kann man gerade von einem Entwicklungsprozeß des Wortes sprechen, der mit der sakramentalen Besiegelung im Taufvollzug seinen absoluten Höhepunkt erfährt.

Daher ist nur gut zu verstehen, wenn der Seraphische Lehrer eine besondere Bedeutung der Unterweisung der zur Taufe Hinzutretenden beimißt. So müssen die Erwachsenen in den Glauben eingeführt werden, damit sie über das sich im Sakrament Ereignende unterrichtet sind, d. h. dem Empfänger muß der Ereignischarakter des im Glauben eingebetteten Wortes aufgezeigt werden, soll sich das sakramentale Wort auch ereignen können⁵². Nur so kann der Mensch auf Gottes Angebot seine Antwort geben. Er wird Mitagierender in diesem subjektiv-individuellen Heilsgeschehen, dessen Urquelle das objektiv-universale Heilswerk der Inkarnation und Kreuzigung ist. Von einer objektiv allgemeinen und unendlichen Ebene entsteht somit ein Gefälle zu einer subjektiv endlichen Ebene. Gotteswort setzt sich in Dialog mit Menschenwort.

52

"Quia vero baptismus debet erui de servitute diaboli et de potestate principis tenebrarum tam parvulos quam adultos: hinc est, quod utrique exorcizari debent ad expulsionem potestatis contrariae, utrique etiam catechizari: adulti, ut, expulsa caligine erroris, informetur ad fidem; parvuli vero, ut sciant patrini, quid eos debeant adocere, ne pro humano defectu impediatur baptismatis Sacramentum, quominus habeat finem suum". Brev. p. 6 c. 7 (V, 272 b); vgl. IV Sent. d. 6 p. 2 a. 3 q. 1 concl. (IV, 156 b) et IV Sent. d. 6 p. 2 a. 3 q. 2 (IV, 157-159).

Die hervorgehobene Stellung des Wortes zeigt sich auch bei dem dem eigentlichen Taufakt vorausgehenden Exorzismus⁵³. Durch das machtvoll gesprochene Wort wird der Täufling der Knechtschaft des Teufels und den Mächten der Finsternis entrissen. Dem Wort eignet hier siegende Kraft über das Böse, eine Kraft, die ihm als exhibitiven Glaubenswort von Gott her zukommt.

3. Die Begriffe Bild, Zeichen, Symbol in ihrer Beziehung zu dem exhibitiv gnadenwirkenden Wort, dem Kern des sakramentalen zeichenhaften Geschehens

Wenn Bonaventura die Sakramente als *signa sensibilia*⁵⁴ bezeichnet, könnte daraus gefolgert werden, daß das rein sichtbare Element über das Wort zu stellen sei. Dies würde aber eine dem Seraphischen Lehrer nicht gerechtwerdende Interpretation bedeuten. Die *res sensibiles*⁵⁵ müssen sichtbaren Charakters sein, da sie sonst dem Menschen auf Grund der göttlichen Anordnung und auf Grund der von Christus eingesetzten Weise nicht als die zugeordneten Heil- und Arzneimittel verstanden werden könnten.

Durch das hinzukommende Wort wird das unvollkommene Zeichen zum *signum simplex* und das *verbum vocale* in zusammengeschmolzener Einheit das gnadenwirkende Zeichen ausmachen, so ist das Zeichen mehr als Zeichen: es ist Symbol, aber in einer ganz bestimmten und fest determinierten Weise. Man kann von dem Symbol sagen, ähnlich wie vom Bilde, daß es nicht auf etwas verweist, das nicht in ihm selber gegenwärtig ist. Durch das Symbol wird etwas hervorgehoben, was im Grunde stets gegenwärtig ist. Die Funktion des Symbols ist also nicht ein bloßes Verweisen auf Nichtgegenwärtiges. Nach dem ursprünglichen Sinn von Symbol kann es zum Beispiel als Erkennungszeichen bestimmter Mitglieder einer religiösen Gemeinde fungieren; es ist aber mehr als reine Zeichenfunktion. Nur weil das Symbol von jedem einzelnen verstanden werden kann und die einzelnen untereinander verbindet, ist das Symbol fähig, auch diese Zeichenfunktion zu übernehmen. Das zu Symbolisierende bedarf der sichtbaren Darstellung, sofern es unsinnlich und unendlich ist; aber es ist auch dessen fähig. Das Symbol vertritt durch unmittelbares Repräsentieren, es läßt etwas unmittelbar gegenwärtig werden.

Wenn in dem Dargelegten der Versuch gewagt wurde, das Wesentliche des Symbols darzustellen, so dürfte deutlich geworden sein, daß Parallelen zum Bildbegriff nicht zu übersehen sind.

⁵³ Ebenda.

⁵⁴ Brev. p. 6 c. 1 (V. 265 a).

⁵⁵ A. a. O. (V. 265 a).

Das Bild verweist auf etwas, aber nicht so, daß es von dem, was es darstellt, nicht schlechthin geschieden ist, sondern an dessen Sein teilhat. Das Dargestellte kommt im Bilde zu sich selbst. Im Bild ist etwas vom reinen Verweisen des Zeichens und vom reinen Vertreten des Symbols enthalten.

Obwohl man Zeichen, Bild und Symbol niemals gleichsetzen kann, so sind doch gewisse Ähnlichkeiten, ja Gemeinsamkeiten feststellbar. So kann man von einem Bild nicht sagen, daß es zugleich Zeichen ist. Das Bild führt durch sein Verweisen auf das Dargestellte allein durch seinen Gehalt, es läßt also auf sich verweilen. Des Zeichens grundlegende Aufgabe ist es, auf etwas anderes hinzuweisen, also von sich wegzuweisen. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, muß es zunächst einmal auf sich ziehen. Wenn das Zeichen etwas auf sich zieht, dann so, daß das, auf das das Zeichen aufmerksam macht, nicht gegenwärtig ist; vielmehr soll das Nichtgegenwärtige das Gemeinte sein.

Wenn nun diese Begriffe Zeichen, Bild und Symbol auf das Sakrament bezogen werden sollen, in unserem Fall speziell auf Taufe und Firmung, so wird man hier das Symbol am ehesten anwenden können, obwohl natürlich von Bild und Zeichen gewisse Inhaltsmomente durchaus im sakramentalen "Zeichen" gesehen werden müssen.

Das Sakrament kann nur "Ursache" der Gnade werden, insofern es ihr Zeichen ist, und für das die Gnade zugleich verursachend ist, die nämlich als eine von Gott über den Mittler Christus herkommende dieses Zeichen setzt und sich so selbst anwesend macht.

An dieser Stelle sei kurz auf die alttestamentliche Beschneidung eingegangen, deren besonderes Merkmal eine Zeichenfunktion war. Nach Bonaventura handelt es sich bei der Beschneidung um ein Zeichen der Unterscheidung⁵⁶. Gerade hier, aber auch ähnlich bei den anderen alttestamentlichen Zeichen - von "sacramenta" im neutestamentlichen Verständnis kann ja nicht gesprochen werden - wird deutlich, daß sie nur hinweisende, hinführende Zeichen auf die Erfüllung der Zeit durch Christus waren.

⁵⁶ "dicendum, quod circumcisio fuit data non tantum in remedium, sed etiam in signum, in signum, inquam, distinctionis secundum fidem et secundum carnem, secundum quod in illo populo praecipue colendus erat Deus, et ex illo secundum carnem nasciturus erat Christus". IV Sent. d. 1 p. 2 a. 2 q. 1 ad 2 (IV, 38 b).

Auf Grund ihrer hinführenden Aufgabe konnten die alttestamentlichen Zeichen nicht den Charakter der neutestamentlichen haben, obwohl sie natürlich auch ihre Bedeutung und ihre "Wirkkraft" von Christus bezogen hatten, da nach bonaventurianischer Auffassung alles von Christus ausströmt und wieder auf ihn zurückfließt⁵⁷. Die Sakramente der mittleren Zeit waren wie Zeichen und Abbilder, in denen die Darstellung und Ähnlichkeit der Reinigung schon deutlicher als unter dem Naturgesetz zum Ausdruck kam, deren Gaben und Opfer dunkle Zeichen waren⁵⁸.

So ist also der Charakter alttestamentlicher Zeichen ein anderer als der durch Christus eingesetzten Zeichen. Daher kann auch deren Wirksamkeit nicht die Qualität der im Neuen Bund vorhandenen Gnadenzeichen erreichen.

Die signa des Alten Bundes waren zwar zahlreicher, aber an Wirksamkeit nicht denen der Zeit der Gnade gleich⁵⁹. Wenn auch die Beschneidung ein stärker hervorleuchtendes Zeichen als die ihr vorausgegangenen war⁶⁰, so kann die Beschneidung hinsichtlich der Qualität niemals mit der Taufe verglichen werden⁶¹.

⁵⁷ Vgl. H. Mercker, *Schriftauslegung als Weltauslegung*, 137-160, wo die Begriffe "egressus" und "regressus" hinsichtlich ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung näher untersucht werden.

⁵⁸ Vgl. Brev. p. 6 c. 2 (V, 266 a - 267 a).

⁵⁹ "In lege enim naturae fuerunt oblationes, sacrificia et decimationes. In lege autem scripta introducta est circumcisio, superaddita est expiatio, et superadiecta est oblationum, decimationum, et sacrificiorum multiformis distinctio. In lege autem nova 'statuta sunt Sacramenta numero pauciora, utilitate potiora, virtute efficaciora' et praeeminentia digniora; in quibus est impletio simul et evacuatio Sacramentorum omnium praedictorum". Brev. p. 6 c. 2 (IV, 266 a). Hier stützt sich Bonaventura auf Augustinus, *Contra Faustum* 29 c. 13 (PL 42, 355; CSEL 25, 510). Vgl. Hugo v. St. Viktor, *De sacram.* I p. 8 c. 12 et 11 c. 6 (PL 176, 313-314 et 345-347).

⁶⁰ IV Sent. d. 1 p. 2 a. 2 q. 1 ad q. incid. 2 (IV, 38).

⁶¹ "Circumcisio a culpa significabatur in actu et materia, sed circumcisio a miseria per actum et materiam non significabatur; et ideo congruum fuit tempus addere, per quod significaretur. Baptismus autem ratione immersionis et elevationis expresse significat mortem et resurrectionem; ideo nun fuit congruum addere. IV Sent. d. 1 p. 2 a. 2 q. 2 ad arg. 1 part. neg. (IV, 40 b).

Die Beschneidung war ein Zeichen der *lex scripta*, die auf die *lex naturae* folgte. In dieser aufsteigenden Linie, die also durch *sacramentum legis naturae*, *sacramentum circumcisionis* und *sacramentum baptismi* gekennzeichnet ist, nahm entsprechend auch die göttliche Gnadenwirksamkeit auf das ankommende Heil in Christus zu, weshalb auch die in den äußeren Zeichen enthaltenen Bezeichnungen zunahmen⁶².

Dieser kurze Ausblick auf den Zeichencharakter und die *signa* des Alten Bundes sollte ein anders aufgebautes Zeichenverständnis dokumentieren, dem zwar auch eine gewisse Wirkung in Art einer Rechtfertigung, die auf Grund des Glaubens anzusetzen ist, zugesprochen werden muß, das aber doch vom Wesen her qualitativ nicht bei den "*signa*" des Neuen Bundes anzuwenden ist.

Wenden wir nun wieder den Blick auf die Gnadenzeichen der erfüllten Zeit. Auf Grund der dargelegten Erwägungen wird man mit Bonaventura sagen können, daß die Herzmitte dieser Zeichen jene reale Symbolträchtigkeit bildet, die ausgelöst und verursacht wird durch das in der Intention gesprochene Wort. Dies dürfte als der grundlegende Unterschied in bezug auf die Zeichen des Alten Bundes bezeichnet werden. So kommt jene Symbolträchtigkeit in der Taufe durch die den Menschen an Christus bindende und in die Kirche eingliedernde Taufformel zustande, im Sakrament der Firmung erfolgt durch die Nennung des Kreuzes in Christus eine bedingungslose Auslieferung an den Genannten. Die Nennung des Namens verweist somit auf den zwischen Christus und dem Menschen besiegelten Bund.

Christus steht dem Menschen mit der für den Glaubenskampf notwendigen Gnade bei, der Mensch gibt in seiner Antwort das Ja zum bezeugenden Glaubensbekenntnis. So hat das Wort einmal eine die Gnade auslösende immanente Kraft, zum andern soll durch das gesprochene Wort auch die Klarheit des sakramentalen Vollzugs (neben dem sichtbaren Element) hörbar, d. h. verbindlich und endgültig zum Ausdruck kommen: "Das wiederherstellende Prinzip . . . hat darum zur größeren Klarheit des Bezeichnens und zur wirksameren Heiligung die Sakramente nach Element und Wort eingesetzt, damit sie, da sich die Elemente auf die Augen und die Worte auf die Ohren beziehen, in ihrer bezeichnenden Bedeutung schärfer und klarer hervortreten. Diese zwei sind ja die wichtigsten Erkenntnisorgane. So sollten die Worte die Elemente heiligen, damit die Wirkkraft des zu heilenden Menschengeschlechtes vollkommen würde, die aber

⁶² Brev. p. 6 c. 2 (V, 266 b).

keinem zuteil wird, der dem Gnadenquell im Herzen hartnäckig widersteht. Die Sakramente sind daher so eingesetzt, daß sie immer und überall bezeichnen, aber nur den heiligen, der würdig und in redlicher Absicht hinzutritt"⁶³.

Der Seraphische Lehrer mißt also dem Wort eine hohe, ja entscheidende Bedeutung bei. Durch das endgültig gesetzte Wort bekommt der Akt endgültigen und verbindlichen Charakter⁶⁴. Erwähnenswert erscheint, daß Bonaventura hinzufügt, daß die durch das Wort ausgelöste Kraft erst bei der rechten Intention zustande kommt, eine vom Innern her kommende Täuschung würde das ganze Geschehen wirkungslos erscheinen lassen.

⁶³ "Rursus . . . reparativum principium . . . ad maiorem evidentiam significandi et efficaciam sanctificandi Sacramenta instituit in elementis simul et verbis, ut, dum elementa oculis, et verba auribus se offerrent, qui sunt duo sensus maxime cognoscitivi, evidentiam darent significationis expressae; deinde etiam verba sanctificarent elementa, ut plenior fieret efficacia curationis humanae, quae quoniam nulli datur repugnanti et impugnanti fontem gratiae interius in corde; ideo sic instituta sunt, ut significarent semper et universaliter, non autem sanctificarent nisi accedentes digne absque omni fictione". Brev. p. 6 c. 4 (V, 268 b).

⁶⁴ Man denke nur an die in der Umgangssprache gebrauchten Redewendungen wie "jemandem sein Wort geben", "jemandes Wort haben", "auf das Wort", in denen ebenfalls dieser endgültige, verbindliche, aber auch verbindende Charakter zum Ausdruck kommt. Als äußeres sichtbares Zeichen fungiert meist in den genannten Wendungen ein hinzukommender "Handschatz", wobei die Anwendung des Verbums (in die Hand) "schlagen" als Intensivum das eben Gesagte bestätigt.

ZUSAMMENFASSUNG

=====

1. Taufe und Firmung in ihrem Heilsbezug zu Christus

- a. Die Taufe als erste Begegnung des Menschen mit Christus und als Eingliederungsakt in seine Kirche

Christus ist nach Bonaventura als Herz Mitte der Kirche und als Haupt Mitte der Geschichte und seines mystischen Leibes. Diese alles umfassende Mitte wurde Christus durch seine passio, die am Kreuze ihren absoluten Höhepunkt fand. Vom Gekreuzigten fließen alle Ströme des Heiles aus und umgreifen die ganze Geschichte nach dem ewigen Heilsplan Gottes. So wie die alttestamentlichen Heilszeichen ihre Kraft nur von Christus empfangen konnten, so haben die Arzneimittel des Neuen Bundes ihren Ausgangspunkt in Christus, verweisen aber infolge ihrer Wirksamkeit auf ihren Ursprung und finden so zum Ausgangspunkt, dem Ausfluß allen Heiles zurück. Der gekreuzigte Christus als "Mitte bringt das Heil. Wer von ihr sich scheidet, wird verdammt, denn er scheidet sich von der Mitte der Demut. Und das zeigt der Heiland: ich bin in eurer Mitte, als einer, der dient; ... In dieser Mitte hat er das Heil gewirkt, in der Demut des Kreuzes"¹.

Der gekreuzigte Herr ist somit nach Bonaventura der Ausgangs- und Zielpunkt der ganzen Heilsgeschichte. Alles ist von der Mitte, die Christus ist, her zu erklären.

So wie die alttestamentlichen "Sakramente" Wegweiser auf die kommende Gnadenzeit waren, so sind die Sakramente des Neuen Bundes neben ihrer realen Heilssymbolik gnadenhafte Erinnerungszeichen an das Leiden des Herrn. Im Sinne Bonaventuras kann die These aufgestellt werden, daß das Sakrament der Taufe am stärksten und intensivsten dieses Moment der Erinnerung an die passio Christi zum Ausdruck bringt, nämlich durch das im Untertauchen symbolisierte Absterben in Christus. Der Mensch liefert sich bedingungslos dem Erlöser der Menschheit aus, um seinerseits Anteil an dem verklärten Herrn zu erhalten. Dieses vorbehaltlose Ja bedeutet aber nicht nur engste Verbindung mit Christus, vielmehr wird der Mensch von der ihm seit seiner Geburt anhaftenden Erbschuld

¹ "Hoc medium fuit in crucifixione... Hoc medium est salvativum; a quo recedens damnatur, scilicet a medio humilitatis. Et hoc ostendit Salvator: Ego in medio vestrum sum, sicut qui ministrat... In hoc medio operatus est salutem, scilicet in humilitate crucis". Hex. I, 22-23 (V, 333 a).

befreit und in das Licht der Gottesfreundschaft hineingestellt. Aus der aversio a Deo wird eine conversio ad Deum, d.h. mit dem Empfang der Taufe wird der Mensch aus seiner Unheilsituation befreit und in eine heilshafte Verfassung gebracht, die ihm ermöglicht, sein letztes Ziel zu erlangen. Das ist der tiefste und ureigentliche Sinn, wenn von Tilgung der Erbsünde, d.h. Tilgung der durch die Ursünde heraufbeschworenen Gottentfernung die Rede ist.

Durch die Taufe und die damit verbundene Christusbegegnung wird der Mensch in die von Christus gestiftete und grundgelegte Kirche eingegliedert. Wenn aber der Täufling durch dieses Tor der Eintretenden, wie der Seraphische Lehrer die Taufe bezeichnet, in die Gemeinschaft der Kirche und der an Christus Glaubenden gelangt, beginnt für diesen Getauften ein neues Gesetz: das Gesetz der Christuszugehörigkeit².

b. Die Stärkung der in der Taufe grundgelegten Christusgemeinschaft durch das Christus-Sakrament der Firmung

Wenn gesagt werden kann, daß mit der Taufe ein Gnadenstand geschaffen wird, welcher mit der Firmung vermehrt wird, so folgt daraus ein Anwachsen der im Taufsakrament begonnenen Christusgemeinschaft. Weil der Christ durch die Taufe für den Leib Christi gewonnen und in seine Existenz aufgenommen wird, so wird er durch die Firmung für das Leben des mystischen Christus verantwortlich gemacht. Er tritt in eine neue Periode des mystischen Lebens mit Christus ein, für die er übernatürlich berufen und gestärkt wird.

Wenn durch die Taufe ein Leben mit Christus beginnt, so setzt mit der Firmung ein Leben für Christus ein. Die im Taufsakrament eingegossene Christusähnlichkeit erfährt also im Gefirmten eine Verdichtung, deren Ausstrahlungsfeld das sichtbare Bekenntnis sein muß. Dieses Engagement, das vom Gefirmten gefor-

² So sollte dieser bedeutungsvolle Tag für den Christen auch in guter und ehrwürdiger Erinnerung bleiben. Daher sagt W. Dürig, Geburtstag und Namens-tag, München 1954, 84, mit Recht: "Es ist ohne Zweifel wünschenswert und notwendig, das Taufbewußtsein im heutigen Christen immer und immer wieder zu wecken. Das sollte jedoch nicht auf dem grundsätzlich und praktisch ungangbaren Weg über den Namenstag geschehen, sondern auf dem Wege der Wiederbelebung der Feier der liturgischen Tauffeie, durch die Osterfeier also, durch die Sonntagsfeier und nicht zuletzt durch die Feier des kalendermäßigen Tauffestes".

dert wird, kann als das wichtigste Moment der Firmungstheologie des Seraphischen Lehrers bezeichnet werden. Die These von der Firmung als Glaubenserfüllung im Gegensatz zum Glaubensbeginn in der Taufe darf nicht im Sinne eines Glaubensabschlusses, der bei der Firmung zustande käme, interpretiert werden. Dies würde ein Mißverständnis des in diesem Sakrament sich ereignenden Geschehens bedeuten. Die innere Gläubigkeit (*credulitas interior*), die man nach Bonaventura in Beziehung zur Taufe setzen kann, entspricht dem äußeren Bekenntnis (*confessio exterior*) der Firmung. Die Firmung als das Sakrament des Bekenntnisses verpflichtet somit den Menschen, freimütig und offen für die Verkündigung der Botschaft Christi einzutreten. Die *confessio* des Christen macht ihn dann aber innerlich wertvoller in den Augen Gottes. Die Firmung gibt in sich Bekenntnisgnade und adelt dadurch das Bekenntnis auf neue Weise.

2. Die Bedeutung der Erbsünde für die Heilsgeschichte des Menschen

Bonaventuras Auffassung von der Erbsünde besteht in einer Harmonisierung der Meinungen Augustins und Anselms, die er beide für wahr hält. So besteht das Wesen der Erbsünde darin, daß die Seele sowohl einen Mangel an der geschuldeten Gerechtigkeit als auch die Krankheit der Konkupiszenz aufweist. Die beiden wesentlichen Elemente der Erbsünde sind also Abwendung (*aversio*) und ungeordnete Hinwendung (*conversio*).

Da jeder Mensch als Nachfolger des ersten Menschen mit dieser vom ersten Menschen begangenen Ursünde, dem *peccatum originale*, behaftet ist, bedarf er einer rettenden Gnade, um aus dem Dunkel der Verworfenheit in das Licht des Gerettetseins zu gelangen. Und dies erfährt er in der Taufe, die ihn in die Reihe der Gotteskinder aufnimmt, nachdem ihm jener Makel der Erbschuld genommen ist. Der Mensch kann somit mittels der ihm von Gott über Christus völlig freiwillig geschenkten Gnadengabe das letzte Ziel, die ewige Anschauung erlangen; trotzdem bleibt als Folge des Sündenfalls des ersten Elternpaares die Unordnung bestehen. Alle Lebensbereiche des Menschen sind von dieser Unordnung betroffen³. Der gesamte Mensch in seiner Existenz ist von dieser ihm stets anhaftenden Unordnung befallen, so daß er, da auch sein Erkenntnisvermögen in Mitleidenschaft gezogen wurde, nur noch mit verdunkeltem Geist die Dinge wahrnehmen und verstehen kann.

³ "... hinc est: quod (homo) perdens originalem iustitiam incurrit infirmitatem, ignorantiam, malitiam et concupiscentiam". Brev. p.3 c.5 (V, 234 b).

3. Die Intention in ihrem Gehalt für die Sakramentenspendung

Auf das Moment der Intention soll hier noch besonders hingewiesen werden, da ihm Bonaventura einen hohen Wert beimißt. Wenn auch von einer objektiven Wirkmächtigkeit des opus operatum gesprochen werden kann und muß, so geschieht nichts (nihil fit), sagt der Seraphische Lehrer, wenn kein Wille zum Empfang, bzw. zur Spendung vorliegt. Trotz der herausragenden Stellung des Wortes innerhalb des sakramentalen Vollzugs spricht Bonaventura dem Geschehen eine heiligende und wirkmächtige Kraft ab, sofern die zum Sakrament Hinzutretenden nicht würdig und frei von jeglicher fictio sind. Die Würde und Vornehmheit des Sakraments nehmen also einen bedeutenden Platz ein.

Hinsichtlich der Kindertaufe scheinen diese Überlegungen von besonderer Wichtigkeit zu sein. Wenn Bonaventura sagt, die Eltern und Paten legen bei der Taufe stellvertretend für das unmündige Kind den Glauben ab, so ist dem vollkommen zuzustimmen. Den Glauben bekennen heißt aber nicht, bei der sakramentalen Handlung nur als Teilnehmer zu "fungieren", sondern vielmehr die Verantwortung und die Pflicht für eine religiöse Erziehung des Kindes übernehmen zu können und auch zu wollen⁴.

Gewiß wird die Glaubenssituation der anstelle des Kindes an den Sakramentenspender Herantretenden schwerlich festzustellen oder zu "überprüfen" sein; doch gebietet die "Wahrheit" des Sakraments ein Pflichtbewußtsein von seiten der Eltern wie auch von seiten der Kirche. Rigoristische Strenge wäre genauso fehl am Platze wie falsch verstandene Großzügigkeit.

4

Der hohen Bedeutung wegen sei hier auf den neuen Taufordo, Die Feier der Kindertaufe, Freiburg 1972, 18, hingewiesen, wo es heißt (n. 36): "Es wird Fälle geben, in denen man das Taufgespräch zur Bedingung für die Gewährung der Taufe machen muß. Ein solcher Fall liegt vor, wenn bekannt ist, daß beide Eltern nicht nur die religiöse Praxis aufgegeben haben, sondern als ungläubig anzusehen sind. Wird die Teilnahme am Taufgespräch in einem solchen Fall abgelehnt, oder verläuft es ergebnislos, so darf die Taufe - auch wenn die Eltern bei ihrer Bitte bleiben - vorerst nicht gespendet werden, es sei denn, eine fest im Familienverband lebende Person verpflichtet sich unter Zustimmung der Eltern vor dem Seelsorger, für eine religiöse Erziehung des Kindes Sorge zu tragen. Sinngemäß fällt dieser Person dann auch das Patenamnt zu".

Da die Taufe ein Sakrament der Eingliederung in die Gemeinschaft der Gläubigen ist, muß in der Vorbereitung auch dieser Aspekt der Gemeinschaftlichkeit berücksichtigt werden. Daher ist es verständlich, wenn Bonaventura großen Wert auf das "catechizari" legt. Es würde einer Verachtung und Schmähung der göttlichen Gnadenmittel, aber auch deren Verwalterin, der Kirche Christi gleichkommen, würde jemand ohne entsprechende Vorbereitung den Empfang eines Sakraments begehren.

4. Der christozentrische Bezug von Taufe und Firmung

Nach Bonaventura ist Christus der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Der am Kreuze für die erlösungsbedürftige Menschheit Gestorbene wird zum Angelpunkt aller Zeiten. Als der Mittelpunkt, als die Mitte schlechthin in der Geschichte, ist diese Mittlerschaft Christi daher über alle Zeiten erhaben. Die Zeit, in welcher der Redemptor und Salvator gekommen ist, nennt der Seraphische Lehrer infolge dieser Mittlerschaft des Gekommenen die *lex gratiae*, die Zeit der Gnade, die Fülle der Zeiten⁵.

Da also Christus der "Gnadenmittelpunkt" durch die Inkarnation und den Kreuzestod geworden ist, müssen notwendigerweise alle "Zeichen" auf ihn ausgerichtet sein. So waren zwar die Zeichen des Alten Bundes dem alttestamentlichen Menschen heilbringende Arzneimittel, ihr bestimmender Bezugspunkt, der jenen Sakramenten eine gewisse Wirksamkeit und Kraft verlieh, war jedoch das *Verbum incarnatum*. Daher kann ihnen nur vorläufiger Charakter zugesprochen werden, im Gegensatz zu den Gnadenmitteln der Gnadenzeit, die in ihrer Verbindung mit dem zu erlösenden Menschen das Zeichen der Endgültigkeit setzen.

Dieses Zeichen der Endgültigkeit wird nun im wichtigsten und ersten aller Sakramente, der Taufe, sichtbar dokumentiert. Der Mensch stirbt mit Christus in der Taufe, wird aber zugleich zu neuem Leben wiedergeboren. Diese enge, unwiderrufliche Verbindung muß daher nach Bonaventura sichtbar angezeigt

⁵ "Quoniam ergo adventus Christi fuit in tempore legis gratiae et in exhibitione misericordiae repromissae et in principio aetatis sextae; et haec omnia dicunt plenitudinem; quia lex gratiae implet legem Scripturae, et solutio promissi implet promissionem, et sexta aetas ratione perfectionis senarii sonat in plenitudinem: hinc est, quod in adventu Filii Dei dicitur esse plenitudo temporum, non propter hoc, quod in eius adventu tempus finiatur, sed quia temporalia mysteria impleantur". Brev. p.4 c.4 (V, 245 a).

werden, nämlich durch ein dreifaches Untertauchen, wodurch der Tod, das Begräbnis und die Auferstehung des Herrn am dritten Tage angedeutet werden sollen.

Das Taufgeschehen, das den Getauften radikal auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus ausrichtet, erfährt in der Firmung eine Verdichtung, und zwar derart, daß der Gefirmte einerseits mittels der Firmgnade innere Stärkung für seinen Lebensweg verliehen bekommt, andererseits verfestigt sich die Bindung zwischen Christus und dem Gefirmten durch den verpflichtenden Bekenntnischarakter. Der Gefirmte wird Kämpfer Christi (*pugil Christi*). Daher wird nach Bonaventura der Firmling beim sakramentalen Akt mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet, das auf die Gnadenherkunft und auf die verpflichtenden Aufgaben des gefirmten Christen hinweist⁶.

⁶ Die neue Firmordnung (Die Feier der Firmung, Freiburg 1973) schreibt als Formel vor: "Sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist" ("*Accipe Signaculum Doni Spiritus Sancti*"), 17. Als Begründung wird u. a. angegeben (16): "Bei den Worten zur Salbung mit Chrisam haben Wir durchaus den Wert der Spendeformel bedacht, die in der Lateinischen Kirche gebraucht wird. Dennoch sind Wir der Auffassung, es sei ihr die alte Formel des byzantinischen Ritus vorzuziehen, in der die Gabe des Heiligen Geistes ausgedrückt wird und die an die Sendung des Geistes am Pfingstfest erinnert. Diese Formel übernehmen Wir nun nahezu wörtlich". In dieser "neuen" Formel ist also jenes christozentrische Moment nicht mehr enthalten. Der Verfasser bedauert sehr, daß dieser Hinweis, um es im bonaventurianischen Sinne auszudrücken, auf den gekreuzigten Herrn, dem Ursprung dieser vermittelten Gnaden verlorengegangen ist. Nach Meinung des Verfassers scheint auch die Symbolträchtigkeit der bisherigen Formel weitaus dichter und "kraftvoller" gewesen zu sein. Hinsichtlich der Betonung der Gabe des Heiligen Geistes, auf die in der Konstitution verwiesen wird, ist zu vermerken, daß die Mitteilung der von Christus erwirkten Gnadengaben immer und stets im Heiligen Geiste geschieht und auf keine andere Weise.

5. Die reale Symbolträchtigkeit des sich in Element und Wort vergegenwärtigenden heilshaften und in der Einheit des mystischen Leibes der Kirche ereignenden Mysteriums Christi

Wie aufgezeigt wurde, waren die Heilszeichen des Alten Bundes auf eine nur zeichenhafte Bedeutung beschränkt. Sie waren ankündigende Herolde aus der Ferne, Hinweiszeichen auf die Gnadenzeichen des Neuen Bundes. Die Rechtfertigung mittels der alttestamentlichen Zeichen erfolgte somit nicht auf Grund einer objektiven Wirkmächtigkeit, sondern auf Grund des Glaubens, der zwar seine Kraft von Christus her bezog, aber nicht die Fülle des späteren, mit Christus aufbrechenden neuen Glaubens haben konnte.

Wenn der Seraphische Lehrer nun von der in Christus erfüllten Zeit spricht, so bedeutet das kein Ende in dieser Erfüllung, sondern vielmehr den Anfang einer neuen Zeit, den Anfang der Gnadenzeit. Durch diese Zeit der Gnade erhalten analog auch die sakramentalen Zeichen andere, neue Inhalte. Die ewig-aktuelle Erlösungstat Christi kommt in den neuen Zeichen auf unmittelbarste Weise zum Ausdruck. Das sakramentale Zeichen bleibt also nicht etwa ein verweisendes Zeichen, das entscheidende Charakteristikum ist die unmittelbare Begegnung des Sakramentsempfängers mit Christus.

Diese Begegnung wird in dem an die sichtbare Form des Sakraments gebundenen machtvollen Wort ausgelöst. Im Wort erscheint diese Heilswirklichkeit als uns gegeben, geoffenbart, als an uns realisiert. In der Taufe zeigt sich diese Realisierung in dem Mitsterben und Auferstehen des Christen mit dem siegreichen Christus, in der Firmung wird Christus durch den erinnernden und mahnenden Verweis auf seinen Kreuzestod, der Stärkung im Glaubenskampf bedeutet, dem Gefirmten nahe und berührbar.

Die Weise der Begegnung mit Christus vollzieht sich in der Kirche und nur in ihr. Der sakramentale Ritus ist ja eine Tat Christi in Gemeinschaft mit seinem mystischen Leibe: eine Tat Christi in seiner Kirche und durch seine Kirche. Dieses Handeln im Sinne der Ecclesia läßt sich in allen Abhandlungen Bonaventuras aufzeigen.

So wird eine Beziehung zwischen Kirchenbegriff und Sakramentsbegriff dadurch einsichtig, daß eine Theologie ohne Kirchenbegriff sich schwer tut, sichtbare und gnadenwirkende Heilszeichen wie die der Sakramente in das rechte Licht zu rücken. Denn das Sakrament wiederholt ja nur die Struktur der Kirche im kleinen.

Abschließend kann gesagt werden, daß der Seraphische Lehrer in all seinen Darlegungen, die unsere Fragen berühren, nicht nur eine Rechtfertigung, sondern gerade die Notwendigkeit des heilbringenden sakramentalen Zeichens mit Erfolg vor Augen führt, während heute jenem die Beweislast zufiel, der für seine Entbehrlichkeit plädierte.



